Jesuit-Krauss-McCormick Library
BT121 .L532
Leisegang, Hans, 1890-1951. MAIN
Pneuma Hagion : der Ursprung des Geistbe
3 9967 00123 9347

Veröff ngsinstituts für vergleichende
er Universität Leipzig
of. Dr. Hans Haas Nr. 4

PNEUMA HAGION

Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik

Von

Hans Leisegang

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1922

ACCESSION NUMBER 61981 SHELF NUMBER

The Virginia Library

Presbyterian

Theological Seminary

Chicago

826 Belden Avenue

From

Received 17 AUG. 1930

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_T5-ARI-273

10431/30

Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig
Herausgegeben von Prof. Dr. Hans **Haas** Nr. 4

PNEUMA HAGION

Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik

Von

Hans Leisegang

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1922

PRESBYTERIAN THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY,
CHICAGO

Was hat er aus der Tradition gemacht? Was hat er in sie hineingedeutet, hineingefühlt, hineinspekuliert und dann als ihren eigentlichen Wahrheitsgehalt angesehen und weitergegeben? Vom toten Buchstaben zu dem Geiste vorzudringen, mit dem er beseelt wurde, das war ständig mein Bestreben. — Der von mir S. 105f. vermutete feste Zusammenhang zwischen Heiligung des Namens und dem Kommen des Reiches Gottes hat inzwischen eine glänzende Bestätigung erfahren durch Lyder Bruns Arbeit: Der Name und die Königsherrschaft im Vaterunser (Harnack-Ehrung, Beiträge zur Kirchengeschichte ihrem Lehrer A. von Harnack usw., Leipzig 1921 S. 22f.), wo sich eine große Anzahl von Stellen aus der jüdischen und alttestamentlichen Literatur gesammelt finden, die die feste Zusammengehörigkeit beider Begriffe beweisen.

Dem Danke an die Herren *DD* Haas und Leipoldt, sowie an die Hinrichs'sche Buchhandlung füge ich noch den an meine Frau hinzu, die die Verzettelung und Zusammenstellung der Indices übernahm und mit großem Fleiße durchführte.

Leipzig, d. 15. Dezember 1921.

Dr. Hans Leisegang.

Inhalt.

Seite

A. Einleitung 1
Urchristliche und hellenistische Religiosisät S. 1. Paulus S. 2. Die Evangelien S. 3. Das philosophiegeschichtliche Problem S. 4.

B. Der Geistbegriff in den synoptischen Evangelien 4
Drei Bedeutungen des Pneumabegriffs in den Evangelien S. 5. Vergleichende Übersicht S. 7. Wirkung des Geistes im Leben und in der Lehre Jesu S. 11. Das Johannesevangelium S. 13. Gliederung des Stoffes S. 14.

I. Empfangen vom heiligen Geiste 14
Die Überlieferung bei Matthäus S. 15. Das πνεῦμα ἅγιον als Person S. 16. Semitische Vorstellungen S. 18. Die Überlieferung bei Lukas S. 22. πνεῦμα ἅγιον = πνεῦμα προφητικόν S. 24. ἐπισκιάζειν S. 25. σκηνοῦν S. 30. Inspiration und Empfängnis S. 31. Pythia S. 32. Markus S. 33. πνευματικὸς γάμος S. 33. ἐγγαστρίμυθος S. 35. Verbreitung der Vorstellung S. 37. Die Geburt des Dionysos S. 41. Gründungsmythus des Branchidenorakels S. 42. Die pneumatische Empfängnis bei Philon S. 43. Pneumatische Empfängnis als mystisches Erleben S. 46. Die Hypostasenspekulation S. 50. Mystik und Philosophie S. 53. Der Prolog des Johannesevangeliums S. 55. λόγος-πνεῦμα-δύναμις S. 58. Die Logosgeburt S. 60. Mystische Begriffsbildung S. 62. Das πνεῦμα als weibliche Hypostase S. 64. Geschichte des Motivs S. 67.

II. Die Feuertaufe 72
Die synoptische Überlieferung S. 72. πῦρ und πνεῦμα als Synonyma S. 74. Die Geistestaufe als Feuertaufe S. 75. Feuer und Licht S. 76. Taufe bei Lukas und Johannes S. 78. Fortleben der primitiven Vorstellung vom feurigen πνεῦμα S. 79.

III. Die Jordantaufe 80
Die Überlieferung der Legende S. 80. Übersicht S. 82. πνεῦμα-πηγή-μήτηρ S. 84. Göttertrias S. 86. Das Hebräerevangelium S. 87. Das Ebionitenevangelium S. 87. Der Geist als Taube S. 88. Die Geistverleihung bei den Synoptikern S. 92. Das Verklärungswunder S. 94. Taufe und Auferstehung S. 95.

IV. Die Sünde wider den heiligen Geist 96
Die Überlieferung des Logions S. 97. Die ältere Fassung S. 97. Der Zusammenhang mit der Dämonenaustreibung S. 98. Im Namen Gottes S. 101. Der Sinn des Logions S. 105. Name und Reich Gottes S. 105. Entwicklung der Überlieferung S. 107. Die lukanische Fassung S. 108. Die jüdische Auffassung der Befleckung des Geistes S. 110.

Seite

V. Die Verleihung des heiligen Geistes an die Jünger Jesu . . . 112
Die Glossolalie S. 113. I. Korinth. Kap. 14 S. 114. Glossolalie und Prophetie S. 115. Das Pfingstwunder S. 121. Die Überlieferung S. 122. Die Gesetzgebung auf dem Sinai S. 124. Das Sprachenwunder S. 127. Das Pfingstwunder als Taufe S. 129. Kombination der Motive S. 130. Die Engelsprache S. 131. Lukas und Paulus S. 133.

VI. Die erste Seligpreisung 134
Armut und Reichtum an Geist S. 134. Umformung der Seligpreisungen durch Lukas S. 135. Hellenistischer Prophetismus S. 137. οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι S. 139.

C. Ergebnisse für das Wesen und Werden der urchristlichen Mystik 140
Der Hellenisierungsprozeß S. 140. Die Ergebnisse S. 142.

Register 144

I. Bibelstellen 144

II. Griechische Wörter 147

III. Gelehrten-Namen 149

A. Einleitung.

Wenn das Christentum in der hellenistischen Welt, in die es bald nach dem Tode des Meisters aus der Abgeschlossenheit des palästinensischen Kreises hineintrat, überhaupt als ernstzunehmende Religion anerkannt und gewertet werden wollte, so mußte es ganz aus sich selbst heraus den Anschluß an alles das suchen, was man in dieser Welt damals unter Religion und Religiosität verstand. Mochten die Kulte der Kaiserzeit noch so verschieden und mannigfaltig sein, mochte sich das religiöse Leben auf noch so absonderlichen Bahnen zwischen primitivstem Zauberglauben und höchster gelehrter Spekulation bewegen, ein Gemeinsames läßt sich doch in alle den vielen, oft so grotesken Formen erkennen: die Sehnsucht und das Streben nach dem religiösen Erlebnis einer mystischen Vereinigung des Menschen mit der Gottheit. Man suchte es sowohl in den Mysterien wie auch in manchem öffentlichen Kulte, man glaubte es angedeutet zu finden in uralten Mythen der Vergangenheit, man legte es hinein in die Mythologie und den Gottesdienst der orientalischen Völker, deren eigentliche Religion man nur sehr äußerlich kennen lernte, und schmückte dann wieder die eigene religiöse Bildersprache mit den seltsamen, halbverstandenen Namen und Begriffen aus. Mag auch in grauer Vorzeit einmal der Anstoß zur Erweckung einer griechischen Mystik vom Orient ausgegangen und der Dionysoskult von dort nach Griechenland hineingetragen sein, innerhalb der griechisch redenden und schreibenden Welt der hellenistischen Zeit ist jedenfalls von einem Erfassen des eigentlichen Wesens orientalischer Religionen von innen heraus nicht die Rede. Ebensowenig wie ein Philon[1] den tiefsten Sinn der Jahwereligion verstand, haben ein Poseidonios den Sinn des jüdischen Kultes[2] und der chaldäischen Sternenspekulation oder ein Plutarch das Wesen der ägyptischen Mythologie wirklich begriffen. Und nicht anders steht es mit den Verfassern der hermetischen Schriften[3], der Zauberpapyri und der ganzen

1) Über Philons Stellung zum A. T. vgl. den I. Band meines Werkes: Der Heilige Geist, Leipzig 1919, an vielen Stellen. Den Titel dieses Buches kürze ich im folgenden durch DHG I ab.

2) J. Heinemann, Poseid. über die Entwicklung der jüd. Religion, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums, 63. Jahrg. 1919 S. 113ff.

3) J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters XII 2—4, Münster 1914 S. X.

neuplatonischen Literatur. Was hier an orientalischem Gut übernommen wird, ist nur die äußere Schale, der man je nach Vermögen mit dem Geiste griechischer Religiosität eine neue Füllung gab.

In diesen Kreis der von hellenistischer Mystik durchtränkten orientalischen Religionen tritt das Christentum ein, das innerhalb des Judentums nur als eine spontane Neuschöpfung, ja geradezu als eine Revolution des gesamten jüdischen Lebens, Denkens und Empfindens begriffen werden kann und das hier vor allem eine gänzlich neue Ethik darstellte. Durch Paulus wird es rasch in die griechisch-römische Welt hinausgetragen. Mit genialem Scharfblick erfaßt er von vornherein die Schwere seiner Aufgabe: es gilt mit der im Ethischen wurzelnden Frömmigkeit Jesu die mystische Religiosität der Griechen zu besiegen. Die paulinischen Briefe, die ältesten Dokumente des Urchristentums, eröffnen uns den Blick in das Herz eines Mannes, der diesen Kampf mit Einsetzung seiner ganzen Persönlichkeit und mit leidenschaftlichem Eifer führen will und muß, der aber an seiner eigenen Aufgabe darum zerbricht und sein Werk immer wieder unter den Händen zerrinnen sieht, weil er selbst schon viel zu tief und rettungslos in den Banden griechischer Mystik verstrickt ist. So bleibt ihm selbst nichts anderes übrig, als zwischen den beiden Arten der Frömmigkeit einen Kompromiß zu schließen. Er bekennt sich zur christlichen Ethik und zur griechischen Mystik zugleich. Er arbeitet in seinen Gemeinden an derselben Aufgabe, die auch die griechischen Weisen von Platon bis Plotin, jeder in seinem engen Kreise, zu lösen versuchten: die griechische Mystik ethisch nutzbar zu machen und aus ihren religiösen Antrieben eine sittliche Hebung des Menschen zu gewinnen. Überwiegt schon in seiner eigenen Frömmigkeit das mystische Element bei weitem das ethische, so verfiel in den hellenistischen Gemeinden das Christentum in kürzester Zeit demselben Schicksal wie die alten orientalischen Religionen. Die Moralpredigten der Apostel versanken in dem alles ertränkenden Strome der griechischen Mystik. Ein umfassender Hellenisierungsprozeß setzt ein, dem zunächst genauso wie in den anderen Religionen die bald als Mythus aufgefaßte Lebensgeschichte des Religionsstifters zum Opfer fiel. Schon daß man überhaupt das Bedürfnis fühlte, die überlieferten Herrenworte zu einer Geschichte des Lebens und Leidens des neuen Heilands auszugestalten[1], weist den Weg in die hellenistische Religiosität hinein. Hier gab es ohne Mythen keinen Kultus und ohne mythisches Fundament keine mystische Spekulation, die sich auf ihm erheben und ihre eigenartigen Bilder und Symbole aufbauen konnte. So braucht Philon das Alte Testament, Plutarch die ägyptische Sage von Osiris und Isis, so brauchen die Orakel und die Mysterien, die mit den Mitteln ekstatischer Offenbarung arbeiten, ihre lokalen Mythen, um aus ihnen im Grunde genommen immer wieder dieselbe Sache abzuleiten: die Möglichkeit eines unmittelbaren Verkehrs der Götter mit den Menschen und die auf ihm sich gründende Fähigkeit der Seele zur Erhebung in himmlische

1) M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1819 S. 84ff.

Regionen. Ihnen dürfen wir getrost das Johannesevangelium an die Seite stellen, in dem die mythische Umgestaltung der Lebensgeschichte Jesu soweit vollzogen ist, daß sie zugleich die Grundlage für das mystische Erleben abgeben kann[1].

Dabei stellt das vierte Evangelium nur das Ergebnis einer sich rasch vollziehenden Entwicklung dar, deren Spuren sich auch in den anderen verfolgen lassen. Ihnen haben wir vor allem nachzugehen, wenn wir hier den Pneumabegriff und die sich an ihn anschließenden Spekulationen untersuchen. Wenn auch die synoptischen Evangelien nicht die ältesten Zeugnisse urchristlichen Schrifttums sind, so verarbeiten sie doch das älteste Material, und die Rücksicht auf diese Tatsache mag es rechtfertigen, daß unsere Forschung nicht mit Paulus, sondern mit den Synoptikern beginnt. Die Schwierigkeiten, die es hierbei zu überwinden gibt und die dazu zwingen, von den verschiedensten Seiten aus tief in das rätselvolle Reich der mystischen Gedankenwelt einzudringen, führen zugleich dazu, die Ideenkreise zu gewinnen und abzugrenzen, in die man dann einen Paulus und einen Johannes hineinzustellen hat, um die Züge mystischer Frömmigkeit in ihren Schriften ganz zu verstehen. Denn gerade bei dem Forschen nach der Herkunft und Verwendung des Geistbegriffs in den ersten drei Evangelien wird es notwendig sein, die verschiedenen Schichten religiöser Vorstellungs- und Begriffsbildung aufzuspüren, aus denen die einzelnen Motive hervorgegangen sein könnten, und jedesmal die Frage zu entscheiden, ob wir hier primitiven Volksglauben oder gelehrte Spekulation vor uns haben. Auch die Linie zwischen jüdischer und griechischer Gedankenwelt muß hier und da scharf gezogen werden, wenn auch die ganze Untersuchung zeigen wird, daß schon der eindeutige Beweis eines geschlossenen Zusammenhangs mit der hellenistischen eine Vertiefung nach der Seite der alttestamentlichen und der späteren rabbinischen Literatur ausschließt. Es handelt sich hier nicht nur um die in der vergleichenden Religionsgeschichte übliche Zusammenstellung einzelner, meist aus der ganzen Atmosphäre, in der sie geformt wurden, herausgerissener Sätze, die eine gegenseitige Abhängigkeit und Entlehnung von einer Religion zur anderen beweisen sollen, sondern um die Wiederbelebung eines weiten Geisterreiches und die Versenkung in eine Art des Vorstellens, Fühlens und Denkens, deren Entstehung und Ursprung uns heute zum größten Teile nicht mehr bewußt sind, die aber gerade durch die Vermittlung des Christentums überall da lebendig blieb, wo im Abendlande die Mystik in irgendeiner Form auftrat und weiterlebt. Dabei gilt hier die christliche Literatur nur als eine Quelle neben vielen anderen, die erforscht werden müssen, um den ganzen Prozeß aufzurollen, der das Geistesleben der Antike in einer nur scheinbar plötzlich auftretenden, tatsächlich

1) Ebenda S. 93: Im Johannesevangelium redet überall der Postexistente, hier gibt es kaum ein Wort oder eine Tat, die nicht zum Ausdruck brächte, was Jesus der Erhöhte den Seinen ist und bringt, hier wird das Wirken Jesu wirklich erzählt als die Geschichte des Gottessohnes, die voll ist von heiligen und geheimnisvollen Beziehungen zu Glauben und Kult; hier ist alles Mythus.

ständig als Unterstrom vorhandenen mystischen Flut untergehen ließ. So hat auch diese Arbeit neben dem religionsgeschichtlichen ein kultur- und philosophiegeschichtliches Problem zu lösen, ein Problem, um dessen willen sie unternommen wurde.

Philosophen und Theologen haben seit Jahrhunderten das Verstehen der tiefsten gedanklichen Zusammenhänge in den philosophischen und religiösen Schriften der hellenistischen Zeit systematisch dadurch erschwert, daß sie eine scharfe Trennungslinie zogen zwischen allem Christlichen und Heidnischen auf der einen und zwischen den heidnischen Philosophen und den Trägern der neuen religiösen Ideen auf der anderen Seite. Die Philosophen des Hellenismus gelten als die Vertreter einer alten, langsam dahinsiechenden Weltanschauung, die Diener des Evangeliums als ihre sieghaften Überwinder und die Verkünder eines durchaus Neuen und Andersartigen. Beide als Kinder eines Geistes zu erweisen, des heiligen Geistes der Mystik, der von unten, aus der Masse des Volkes nach oben stieg und Wissenschaft und Philosophie über den Haufen warf, das ist die Aufgabe. Um hier den Weg des rechten Verständnisses zu gewinnen, muß der Philosophiehistoriker sein Arbeitsgebiet erweitern. Die Werke der letzten griechisch schreibenden Philosophen werden aufhören, nur als Dokumente des Untergangs der antiken Weltanschauung zu gelten, sobald wir sie auf einen breiteren Boden stellen, mitten hinein in die ganze geistige Atmosphäre des Hellenismus, insbesondere in das religiöse Leben dieser Zeit. Die wichtigsten uns erhaltenen Urkunden dieses religiösen Lebens, Denkens und Spekulierens zu Beginn unserer Zeitrechnung sind die neutestamentlichen Schriften und die gesamte urchristliche Literatur, die durch den Schutz und die Pflege der Kirche so viel reicher als die entsprechenden heidnischen Schriftwerke erhalten ist. Wir machen den Anfang mit den synoptischen Evangelien, um sie nach einem Begriffe zu durchforschen, der das Denken auch der geistigen Führer des hellenistischen Zeitalters beherrscht hat. Philosophisches Interesse führte auf diese Arbeit hin; der Theologe aber mag, wenn er sie liest, bedenken, daß es von aller Dogmatik ungetrübte Augen sind, die auf diesen durch die Andacht unzähliger Generationen geweihten Blättern mit ständig sich steigernder Entdeckerfreude ruhten, nicht um den Wert ihres Inhalts zu kritisieren, sondern um ihn zu verstehen.

B. Der Geistbegriff in den synoptischen Evangelien.

Auf der Suche nach griechischem Gedankengut in den synoptischen Evangelien zu blättern, ist nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung ein verfängliches Unternehmen. „Hellenisches im Evangelium zu suchen, ist der Gipfel der ἀνιστορησία", das sagt ein Eduard Norden[1] und merkt

1) Agnostos Théos, Leipzig 1913 S. 112.

zustimmend Harnacks Worte an: „Unwidersprechlich ist, daß die ganze synoptische Tradition palästinisch-jerusalemisch ist und nichts mit heidenchristlichen Kreisen, außer in der Redaktion des Lukas zu tun hat. Der Spielraum, den das Griechische in den Evangelien hat, soweit es dem Judentum nicht schon im Blute steckt, ist damit abgegrenzt“ [1]. Die Richtigkeit dieses Urteils im ganzen zu prüfen, geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Da jedenfalls, wo es sich um den Begriff des heiligen Geistes handelt und um die sich um ihn gruppierenden Spekulationen und Mythen, erfährt es eine nicht geringe Einschränkung. Die folgende Untersuchung soll den Beweis erbringen, daß alle Stellen, an denen in den synoptischen Evangelien vom heiligen Geiste als eines das Leben und die Lehre Jesu tragenden Faktors die Rede ist, gar nicht zum ursprünglichen, auf palästinensischem Boden erwachsenen Evangelium von Jesus gehörten, sondern später in Rücksicht auf das Heidentum und aus seinem Geist heraus entstanden sind und sich als Zusätze oder Abänderungen der ältesten Bestandteile evangelischer Überlieferung erkennen lassen. Gleichzeitig sollen die Gedankenkreise aufgespürt werden, aus denen die Verfasser und Redaktoren der drei ersten Evangelien oder auch schon ihre Vorgänger bei der Aufnahme des Geistbegriffs in ihre Schriften schöpften.

Um hierfür einen sicheren Ausgangspunkt und einen Anhalt für den Gang unserer Untersuchung zu finden, haben wir zunächst einen Überblick zu schaffen über alle Äußerungen, die in den vier kanonischen Evangelien über den Pneumabegriff enthalten sind. Das vierte Evangelium ist hierbei soweit mit heranzuziehen, als es mit den Berichten der Synoptiker übereinstimmt und offenbar dieselben Quellen oder dieselbe Tradition verarbeitet. Wir breiten das ganze Material vor uns aus, das in den Evangelien das Zeichen des πνεῦμα trägt, sichten es nach seiner Beschaffenheit, so wie sie sich auf den ersten Blick darstellt, und prüfen zugleich die Stellen, an denen es in den Bau der Heilandsgeschichten eingefügt wurde, um so aus dieser Vorarbeit Richtlinien für den weiteren methodischen Gang der Arbeit zu gewinnen.

Schon bei nur oberflächlicher Betrachtung fallen die Stellen, an denen die Verfasser der Evangelien das Wort πνεῦμα brauchen, in drei klar zu unterscheidende Gruppen auseinander:

Wir finden erstens das πνεῦμα als ἅγιον πνεῦμα oder πνεῦμα θεοῦ in der Bedeutung von heiliger, göttlicher Geist, der in dem Leben Jesu und der mit ihm in Berührung kommenden Personen eine Rolle spielt, das Kommen des Messias verkündet, bei seiner Geburt mitwirkt, bei der Taufe sich auf ihn herabläßt, dessen Wesen und Wirken durch Jesus der Welt erklärt wird und der schließlich auf die Jünger und Anhänger des Heilands übergeht.

Zweitens wird das πνεῦμα gebraucht als Bezeichnung des menschlichen

1) Lukas der Arzt, 1906 S. 118.

Geistes, der Seele, des Gemüts[1] oder auch des Geistes Jesu, ohne daß dieser jedoch als ein besonderer göttlicher Geist verstanden wird und als solcher ein treibender und mitbestimmender Faktor in der Heilsgeschichte und Heilslehre gilt[2].

Drittens tritt das Wort πνεῦμα auf in der Bedeutung des unreinen, bösen, krankhaften Geistes oder der Geister, von denen unglückliche Menschen besessen sind, durchaus synonym mit dem Worte δαιμόνιον[3], oder er bezeichnet auch den Geist des Verstorbenen, der als Gespenst erscheint[4].

Die zweite und dritte Gruppe der Bedeutungen, die das Wort πνεῦμα in den Evangelien annimmt, fallen aus dem Rahmen des Gebietes, auf dem sich unsere Untersuchung bewegt, heraus. Wir werden sie nur insoweit heranzuziehen haben, als sich aus ihnen auch für die Behandlung des Pneumabegriffs im Sinne von heiliger, göttlicher Geist wichtige Aufschlüsse ergeben. So wird aus der zweiten Gruppe die erste Seligpreisung: Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, eine besondere Beleuchtung erfordern. Aus der dritten Gruppe lassen sich vor allem da, wo es sich um den heiligen Geist als Person handelt, bedeutsame Parallelen und Gegenstücke gewinnen. In erster Linie haben wir uns jedoch mit der Betrachtung der Reihe von Stellen zu beschäftigen, welche die Äußerungen der Evangelisten über den Geist als eines wichtigen Faktors in der Lebensgeschichte und in der Lehre des Heilands enthalten. Stellen wir die einzelnen hier in Betracht kommenden Sätze so nebeneinander, wie sie sich in den Evangelien entsprechen und aufeinander folgen, so erhalten wir folgendes Bild:

---

1) Mt. 26, 41 und Mk. 14, 38: τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής. Lk. 1, 47: καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου. 8, 55: καὶ ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς. Ferner gehört auch hierher Mt. 5, 3: μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, das aber eine besondere Untersuchung verdient.

2) Mk. 2, 8: καὶ εὐθὺς ἐπιγνοὺς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι αὐτοῦ. 8, 12: καὶ ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ λέγει. Lk. 10, 21: ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ (der Zusatz τῷ ἁγίῳ erscheint im Vergleich mit Lk. 1, 47 als Hinzufügung). 23,46: πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου, vgl. Mt. 27, 50. Joh. 19, 30. — Joh. 11, 33: ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι. 13, 21: ἐταράχθη τῷ πνεύματι. Ferner Geist gleich Leben: Mt. 27, 50 = Mk. 15, 37 = Lk. 23, 46 = Joh. 19, 30.

3) Mt. 8, 16; 10, 1; 12, 43. 45. Mk. 1, 23. 26. 27; 3, 11. 30; 5, 2. 8. 13; 6, 8; 7, 25; 9, 17. 20. 25; Lk. 4, 33. 36; 6, 18; 7, 21; 8, 29; 9, 39. 42; 10, 20; 11, 24. 26; 13, 11. Bei Johannes, der dem Volksglauben ferner steht und in dessen Lebensbild Jesu die Heilungen Besessener so gut wie gar keine Rolle spielen, findet sich das πνεῦμα in dieser Bedeutung überhaupt nicht. Von den Theologen wird für diese auffällige Tatsache als Grund angegeben, daß Johannes die Heilung Besessener nicht mehr als einen vollgültigen Beweis für die Gottessohnschaft Jesu ansah, da auch jüdische Exorzisten solche Heilungen vornehmen konnten, wie z. B. aus Mt. 12, 27 hervorgeht. Auf den jüdischen Exorzismus wird unten bei der Behandlung des Logions von der Lästerung des heiligen Geistes näher einzugehen sein. — Eine gute Zusammenstellung und Erläuterung aller Stellen, die in den Evangelien von den Dämonen (πνεύματα und δαιμόνια) handeln, findet sich bei W. Tosetti, Der Heilige Geist als göttliche Person in den Evangelien, Düsseldorf 1918 S. 35ff.

4) Lk. 24, 37: ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν. 24, 39: ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει.

Der heilige Geist in den vier Evangelien.

	Matthäus	Markus	Lukas	Johannes
Die Geburt Jesu. (1)	1, 18: Sie wurde schwanger erfunden von heiligem Geiste. 20: Denn das in ihr Gezeugte ist von heiligem Geiste.		1, 15: Und er (Johannes) wird noch aus seiner Mutter Leib erfüllt werden mit heiligem Geiste. 17: Und er wird vor ihm hergehen in Geist und Kraft Elia's. 35: Heiliger Geist wird über dich kommen, und Kraft des Höchsten wird dich überschatten; deshalb wird auch das Heilige, das (in dir) gezeugt ist, Gottes Sohn genannt werden. 41: Und es geschah, als Elisabeth den Gruß der Maria hörte, hüpfte das Kind in ihrem Leibe, und Elisabeth wurde erfüllt mit heiligem Geiste und rief mit lauter Stimme und sprach: 47: Und mein Geist freute sich über Gott, meinen Heiland. 67: Und sein Vater Zacharias wurde erfüllt mit heiligem Geiste und weissagte und sprach. 80: Und er (Jesus) ward stark im Geiste. 2, 25: Und heiliger Geist war über ihm (Simeon). 26: Und es war ihm verkündet worden von dem heiligen Geiste, er werde den Tod nicht sehen, bevor er den Christus des Herrn gesehen habe. 27: Und er kam im Geiste in den Tempel. 40: Das Kind aber wuchs und ward stark (im Geiste), erfüllt mit Weisheit.	
Das Zeugnis d. Täufers. (2)	3, 11: Er wird euch mit heiligem Geiste	1, 8: Er aber wird euch mit heiligem	3, 16: Er wird euch mit heiligem Geiste und Feuer taufen.	1, 32: Und es zeugte Johannes und sprach: Ich sah den Geist

	Matthäus	Markus	Lukas	Johannes
	und Feuer taufen.	Geiste taufen.		herabfahren wie eine Taube aus dem Himmel, und er blieb auf ihm. Und ich kannte ihn nicht; aber der mich gesandt hat zu taufen mit Wasser, der sprach zu mir: Auf wen du siehst den Geist herabfahren und bleiben auf ihm, dieser ist's, der mit heiligem Geiste tauft. Und ich habe es gesehen, und ich habe gezeugt, daß dieser ist der Sohn Gottes.
Die Jordantaufe. (3)	3, 16: Und siehe, es öffneten sich die Himmel, und er sah den Geist Gottes herabfahren und über ihn kommen. Und siehe, eine Stimme aus den Himmeln sprach: Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.	1, 10: Und er sah die Himmel sich spalten und den Geist wie eine Taube auf ihn herabfahren; und eine Stimme geschah aus den Himmeln: Du bist mein geliebter Sohn.	3, 22: Und es öffnete sich der Himmel, und es fuhr herab der heilige Geist in körperlicher Gestalt wie eine Taube auf ihn, und es geschah eine Stimme aus dem Himmel: Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.	Vgl. oben 1, 32 ff.
		1, 12: Und alsbald trieb ihn der Geist aus in die Wüste.	4, 1: Jesus aber voll von heiligem Geiste kam wieder von dem Jordan und wurde durch den Geist in die Wüste geführt. 14: Und Jesus kam wieder in der Kraft des Geistes nach Galiläa.	
Die Lehre Jesu vom heiligen Geiste.				3, 5: Wenn einer nicht geboren wurde aus Wasser und Geist, kann er nicht eingehen in das Königreich Gottes: 6: Das aus dem Fleisch Geborene ist Fleisch, und das aus dem Geist Geborene ist Geist. Wundere dich nicht, daß ich dir

	Matthäus	Markus	Lukas	Johannes
				sagte: Ihr müßt von oben geboren werden. Der Geist weht, wo er will, und du hörst seine Stimme; aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht; so ist ein jeder aus dem Geist Geborene. 3, 34: Denn den Gott gesandt, der redet die Worte Gottes; denn er gibt den Geist nicht nach dem Maß. 4, 23: Die wahren Beter werden den Vater in Geist und Wahrheit anbeten. 24: Geist ist Gott, und die ihn anbeten, müssen ihn in Geist und Wahrheit anbeten. 6, 63: Der Geist ist das Lebendigmachende, das Fleisch taugt zu nichts. Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und sind Leben. 7, 39: Dies aber sagte er über den Geist, den empfangen sollten, die an ihn glauben; denn noch war kein Geist da, weil Jesus noch nicht verklärt war.
			11, 13: Der Vater im Himmel wird heiligen Geist geben denen, die ihn bitten.	14, 16: Und ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Tröster geben, daß er bei euch sei bis in Ewigkeit, den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht schaut und nicht erkennt. 26: Aber der Tröster, der heilige Geist, den der Vater senden wird in meinem Namen, er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich zu euch sagte. 15, 26:

	Matthäus	Markus	Lukas	Johannes
				Wenn der Tröster kommt, den ich euch senden werde von dem Vater, der Geist der Wahrheit, der von dem Vater ausgeht, der wird von mir zeugen. 16, 7: Denn wenn ich nicht dahingehe, kommt der Tröster nicht zu euch. Wenn ich aber gehe, werde ich ihn zu euch senden. Und wenn er kommt, wird er die Welt strafen um der Sünde, um der Gerechtigkeit und um des Gerichtes willen .... 12: Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es noch nicht tragen. Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommt, wird er euch in die ganze Wahrheit führen; denn er wird nicht von sich selbst reden, sondern, was er hört, wird er reden, und das Zukünftige wird er euch verkünden. Jener wird mich verklären, weil er aus dem Meinen nehmen wird und wird es euch verkünden.
Die Sünde wider den heiligen Geist. (4)	4, 28: Wenn ich aber in Gottes Geiste die Teufel austreibe, so ist ja das Königreich Gottes zu euch gekommen. 4, 31: Aber die Lästerung des Geistes wird nicht vergeben werden .... 32: Und wer etwas redet wider des Menschen Sohn, dem wird es vergeben; aber wer etwas re-	3, 29: Wer aber gegen den heiligen Geist lästert, hat keine Vergebung in Ewigkeit, sondern ist schuldig ewiger Sünde.	12, 10: Wer aber ein Wort redet wider des Menschen Sohn, dem wird vergeben werden; dem aber, der gegen den heiligen Geist lästert, wird	

	Matthäus	Markus	Lukas	Johannes
	det wider den heiligen Geist, dem wird's nicht vergeben.		nicht vergeben werden.	
Die Verleihung des Geistes an die Jünger. (5)	10, 20: Denn nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Geist eures Vaters, der in euch redet.	13, 11: Denn nicht ihr seid es, die da reden, sondern der heilige Geist.	12, 12: Denn der heilige Geist wird euch zu derselben Stunde lehren, was ihr sagen sollt.	20, 22: Und als er dies gesagt hatte, blies er sie an und sagte zu ihnen: Nehmet heiligen Geist. Vgl. 7, 39. 14, 16 ff. 15, 26 ff. 16, 7 ff.
[Taufbefehl.]	28, 19: Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes.			

Auf Grund dieser Übersicht lassen sich die Äußerungen der Evangelisten über den heiligen Geist in fünf voneinander zwanglos zu trennende Teile oder, besser gesagt, Motive auseinandernehmen. Die Evangelien räumen dem heiligen Geiste eine Mitwirkung ein

1. in der Geburtsgeschichte Jesu,
2. in dem Zeugnis des Täufers von Jesus als dem, der mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen wird,
3. bei der Jordantaufe,
4. in einzelnen Lehren des Heilands, insbesondere in dem Logion von der Lästerung wider den heiligen Geist,
5. bei der Übertragung des Geistes von Jesus auf die Jünger.

In dieser Reihenfolge treten die Motive im wesentlichen nacheinander in den Evangelien auf, wenn man diese vorläufig als eine Einheit betrachtet, unsere Tabelle von oben nach unten liest und die Lücken des einen durch die Ausführungen des andern ausfüllt. Nimmt man aber die einzelnen Berichte über jeden Gegenstand für sich, liest unsere Übersicht von links nach rechts und betrachtet vergleichend die Anteile, die von dem Ganzen einem jeden der Evangelisten zufallen, für sich und im Verhältnis zueinander, so lassen sich folgende Beobachtungen anstellen:

Die Geburtsgeschichte Jesu, die uns nur von dem ersten und dem dritten Evangelisten erzählt wird, enthält bei Matthäus eine kurze, aber äußerst realistisch skizzierte Darstellung der Empfängnis durch den heiligen Geist. Lukas dehnt das Wirken des Geistes bei der Geburt des Jesuskindes in weitestem Maße aus, schleppt es weiter zurück in den parallelen Vorgang bei der Geburt des Täufers, läßt den heiligen Geist ausstrahlen auf Zacharias, Elisabeth, Johannes und Simeon, verhüllt aber dafür den eigentlichen, von

Matthäus so realistisch herausgestellten Vorgang einer tatsächlichen Schwängerung der Maria durch den heiligen Geist mit den einer sinnlichen Vorstellung scheinbar wenig zugänglichen Worten: „Heiliger Geist wird über dich kommen, und Kraft des Höchsten wird dich überschatten".

Gemeinsam ist allen vier Evangelien das Zeugnis des Johannes von dem, der da kommen wird zu taufen mit dem heiligen Geiste und — bei Matthäus und Lukas — mit Feuer. Gemeinsam ist ihnen auch das Motiv der Jordantaufe, bei der der heilige Geist in Gestalt einer Taube oder doch wie eine Taube fliegend auf Jesus herabfährt, nur daß es bei Johannes durch die Verlegung in den Mund des Täufers und die Umgestaltung in eine Vision eine merkliche Verschleierung und Entsinnlichung erfährt.

Alle diese Aussagen drängen sich in den ersten Kapiteln zusammen; dann aber klafft bei den Synoptikern eine große Lücke. Sie werden den für die Geburt und Taufe herbeigerufenen Geist überraschend schnell wieder los. Bei Matthäus und Markus begleitet er den Herrn noch in die Wüste, Lukas läßt ihn auch noch bei der Rückkehr nach Galiläa mitwirken. Dann tritt der heilige Geist als Jesu Denken und Tun leitende Kraft völlig in den Hintergrund. Ohne ihn lehrt Jesus, vollbringt seine Wunder und Heilungen, leidet, stirbt und steht von den Toten wieder auf. Nur einmal wird bei Matthäus erwähnt, daß Jesus die Teufel in Gottes Geiste austreibe, dann sprechen alle drei ziemlich übereinstimmend von der unvergebbaren Sünde der Lästerung wider den heiligen Geist, und schließlich betonen sie ebenso gemeinsam, daß nicht die Jünger es sein werden, die von Jesus zeugen, sondern der heilige Geist, der aus ihnen spricht, wozu noch bei Lukas die Bemerkung kommt, daß der Vater den heiligen Geist denen geben wird, die ihn bitten, und bei Matthäus der schon lange als später Zusatz erkannte Taufbefehl[1], alles Äußerungen, die auf den ersten Blick das eine gemeinsam haben, daß sie die Autorität der Jünger und Apostel, die das neue Evangelium bringen, durch die Zurückführung auf den aus ihnen sprechenden heiligen Geist stärken sollen. Überblickt man diesen Sachverhalt, so möchte man verwundert fragen: Wo bleibt der heilige Geist im Leben, Lehren und Wirken Jesu? Warum tauft er niemals mit dem heiligen Geiste, wo doch sein Vorläufer Johannes so unzweideutig von ihm gesagt hatte, daß er kommen werde zu taufen mit Geist und mit Feuer, und dies als seine wichtigste Tätigkeit und Kennzeichen des Messias bezeichnete? Statt dessen lehrt Jesus, heilt Kranke, tut Wunder, treibt Teufel aus, nur taufen, das tut er nicht. Wo bleibt die Ausnutzung des Motivs der pneumatischen Empfängnis der Maria und der auf diesem Vorgang beruhenden Gottessohnschaft als wirksamster Beweis für die wunderbare, übernatürliche Kraft des Heilands und Todüberwinders? Warum erfahren selbst die Jünger davon nichts und zweifeln und sind wankelmütig bis zur Auf-

---

1) Eine Untersuchung des Taufbefehls habe ich aus dieser Arbeit ausgeschlossen, um sie bei der Behandlung der Entstehung des Dogmas von der Trinität und der Rolle, die der Geistbegriff in ihm spielt, zu geben.

erstehung und den Erscheinungen, bei denen wiederum von einer hier so naheliegenden Mitwirkung des πνεῦμα keinerlei Rede ist? Auch Maria weiß später gar nichts mehr davon, wie sie zu diesem Kinde kam und was es zu bedeuten hat. Und so lassen sich diese und ähnliche Fragen noch weiter ausspinnen. Sie überhaupt zu stellen, ist nur darum möglich, weil alle die Erzählungen in den synoptischen Evangelien, in denen der Begriff des heiligen Geistes eine wichtige Rolle spielt, ganz offensichtlich mit dem übrigen Inhalt in keinem organischen Zusammenhange stehen, sondern ihre Entwicklungsgeschichte für sich haben.

In eine gänzlich andere Atmosphäre treten wir ein, sobald wir die Blätter des Johannesevangeliums aufschlagen. Das Motiv der Gottentstammtheit Jesu, der Einheit des Sohnes mit dem Vater, ist mit dem Ganzen unlösbar und durchaus organisch verflochten, ist der tiefste Sinn der neuen Lehre selbst. Gott ist πνεῦμα, und Christus ist in Gott und Gott in ihm. Das πνεῦμα ist untrennbar mit der göttlich-menschlichen Person des Heilands verbunden. Solange er der Träger des Geistes ist, kann er in seiner ganzen Fülle nicht auf andere übergehen. Erst muß Jesus sterben, auferstehen, wieder zum Vater zurückkehren; dann nimmt der Vater in seinem Namen das πνεῦμα und sendet es als Paraklet von neuem in die Welt. Das Zeugnis des Täufers von dem, der kommen wird zu taufen mit heiligem Geiste, wird im weiteren Verlauf des Evangeliums nicht vergessen. Immer wieder wird darauf angespielt, und schließlich vollzieht Jesus diese Taufe selbst an seinen Jüngern, indem er sie anhaucht und sie von ihm den Geist nehmen läßt. Die Einzelheiten werden bei der speziellen Behandlung, die das vierte Evangelium fordert, ausführlich zu besprechen sein. Hier genügt die Feststellung, daß der vierte Evangelist der einzige ist, der den Begriff des heiligen Geistes mit seinem ganzen Evangelium, mit der Lebensgeschichte und mit der Lehre Jesu so innig verbunden hat, daß man ihn nirgends aus den einzelnen Gedankengängen loslösen kann, ohne zugleich das Ganze zu zerstören. Zugleich aber ist das Johannesevangelium unbestreitbar die jüngste der vier kanonischen Schriften, die unter ihnen am eindeutigsten den Stempel hellenistischer Frömmigkeit trägt. Schon dieser Umstand allein läßt auf eine enge Verbindung der Pneumaspekulation mit dem hellenistischen Geistes- und Glaubensleben schließen. Beachtet man aber dazu noch die Tatsache, daß die Synoptiker an den Stellen, an denen sie vom heiligen Geiste reden, zumeist unter sich und oft auch mit dem Johannesevangelium fast wörtlich übereinstimmen, so dürfte dies wohl mit Recht zu der Vermutung hinleiten, daß diese erstaunliche Gleichmäßigkeit gerade hier keine zufällige, sondern eine gewollte und auf Grund einer sehr festen Tradition herbeigeführte ist. Eine ausreichende Erklärung kann nur eine sorgfältige Vergleichung der einzelnen Stellen miteinander, mit der übrigen altchristlichen Literatur und mit solchen Motiven aus dem griechischen und jüdischen Schrifttum geben, die irgendwie zu den in den Evangelien niedergelegten Vorstellungen über das Wesen und Wirken des heiligen Geistes in Beziehung treten können. Damit allein aber ist es nicht getan. Es gilt vor allem, die

ganze Gedankenwelt wieder zu entdecken, aus welcher die Spekulation von einem heiligen Geiste entsprungen ist.

Dabei wird der Gang und die Abgrenzung unserer Untersuchung dadurch erleichtert, daß die Synoptiker sich übereinstimmend auf einzelne wenige Motive beschränken. Wir nehmen diese so, wie sie der Reihe nach in den drei Evangelien auftreten, und handeln sie in einzelnen Kapiteln ab, denen wir folgende Überschriften geben:

1. Empfangen vom heiligen Geiste.
2. Die Feuertaufe.
3. Die Jordantaufe.
4. Die Sünde wider den heiligen Geist.

Das fünfte Motiv: „Die Verleihung des heiligen Geistes an die Jünger Jesu“ läßt sich im Rahmen der synoptischen Evangelien allein nicht einleuchtend entwickeln. Es hängt mit der Ausgießung des Geistes im Pfingstwunder der Apostelgeschichte zu eng zusammen, als daß es eine hiervon getrennte Behandlung vertrüge. Hier ist der Rahmen weiter zu spannen. Erst nach einer Untersuchung der ältesten Zeugnisse über das Auftreten der wichtigsten pneumatischen Erscheinung, des Zungenredens, wird auch auf die synoptische Überlieferung von der Verleihung des Geistes an die Jünger ein helleres Licht fallen. Hierher ist dann auch die Lukasstelle zu ziehen, die davon handelt, daß Gott den heiligen Geist denen geben wird, die ihn bitten, da hier offenbar pneumatische Erfahrungen der Urgemeinden mit hereinspielen, in denen es bekannt war, daß die Gabe des Geistes vor allem durch Gebet zu erlangen ist[1].

Schließlich fügen wir als sechstes Kapitel noch eine Besprechung der „ersten Seligpreisung“ hinzu, aus der für den Gebrauch des Wortes πνεῦμα im hellenistischen und im jüdischen Sinne und für die Erkenntnis des bereits in den ersten drei Evangelien vorsichgehenden Hellenisierungsprozesses mancherlei Material gewonnen werden soll.

I. Empfangen vom heiligen Geiste.

So häufig und eingehend von theologischer und philologischer Seite das Thema der Gottessohnschaft und jungfräulichen Geburt Christi unter Heranziehung einer Fülle von parallelen Vorgängen und Vorstellungen aus der griechischen Mythologie, aus der jüdischen, der assyrisch-babylonischen, persischen und indischen Literatur[2] behandelt wurde, findet sich doch nirgends eine genauere Untersuchung der Rolle, die gerade das πνεῦμα bei der

1) Hierher gehören dann auch zwei Stellen, die bisher übergangen wurden und die ebenfalls vom Reden im heiligen Geist handeln, Mt. 22, 43: πῶς οὖν Δαυεὶδ ἐν πνεύματι καλεῖ αὐτὸν κύριον = Mk. 12, 36: αὐτὸς Δαυεὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι ἁγίῳ.

2) Eine Zusammenstellung der verschiedenen Erklärungsversuche und der in Betracht kommenden Literatur findet sich am umfassendsten bei C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Gießen 1909 S. 223ff.

Zeugung des Jesuskindes durch die Gottheit gespielt hat; und doch birgt das Auftreten dieses Begriffes an so bedeutsamer Stelle der Kindheitsevangelien eine Fülle von religions- und auch philosophiegeschichtlichen Problemen in sich, deren bisher unbefriedigende Lösung bei dem Mangel an wirklich treffenden Parallelen und zur Erklärung brauchbaren Materials nicht überraschen kann. Wohin aber eine genaue Analyse der vorliegenden Texte und eine Einfügung des Motivs der pneumatischen Empfängnis in den weiten Rahmen hellenistischer Mystik führen muß, soll die folgende Untersuchung zeigen.

Die Geburtsgeschichte des Heilands ist uns in den kanonischen Evangelien in zwei verschiedenen Fassungen, die eine bei Matthäus, die andere bei Lukas überliefert[1]. Es ist auch für unsere Spezialuntersuchnng gut, beide zunächst scharf auseinanderzuhalten und jede für sich zu betrachten.

Matthäus erwähnt die Mitwirkung des πνεῦμα bei der Geburt des Jesuskindes in folgender Form:

1, 18: ... καὶ εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου.

1, 20: τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου.

Zunächst gilt es, den Sinn des Satzes: καὶ εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου eindeutig festzustellen. Wir finden hier die vollzogene Empfängnis der Maria durchaus sinnlich vorgestellt und dementsprechend beschrieben. Das ἐν γαστρὶ ἔχουσα ist ein in der griechischen Literatur auch sonst gebrauchter und ganz normaler Ausdruck zur Bezeichnung der Schwangerschaft[2]. In den Worten ἐκ πνεύματος ἁγίου dagegen liegen die Schwierigkeiten für das Verständnis und die Übersetzung des Satzes; denn der vorliegende Text gibt hier und auch im folgenden keinerlei Auskunft darüber, ob das πνεῦμα ἅγιον in diesem Zusammenhang als eine selbständige Person gedacht ist, von der die Schwängerung vollzogen wurde, oder ob es eine Kraft, vielleicht auch eine Substanz darstellt, die von der Gottheit ausgeht, oder ob das πνεῦμα ἅγιον gar die Gottheit selbst bedeuten soll. Wie es aufzufassen sei, muß wohl von dem Verfasser dieser Zeilen als eine

1) Man vgl. am besten die klare Übersicht über den Stand der Forschungen und den Unterschied der beiden Auffassungen bei Mt. und Lk. in Useners Abhandlung: Geburt und Kindheit Christi, Vorträge und Aufsätze. 2. Aufl. Leipzig 1914 S. 161ff. und dazu ergänzend Bousset, Kyrios Christos, Göttingen 1913 S. 329f.

2) So z. B. Herodot. III 32: τὸν δὲ θυμωθέντα ἐμπηδῆσαι αὐτῇ ἐχούσῃ ἐν γαστρί. (Vita Homeri c. 2: Συνέβη τὴν παῖδα μιγεῖσαν ἀνδρὶ λαθραίως ἐν γαστρὶ σχεῖν.) Pausan. III 3, 9: καὶ ἡ προτέρα τέως οὐ σχοῦσα ἐν γαστρί. Athen. 453 A: ἐπεὶ δ' ἰατρὸς ἐπυνθάνετο μὴ ἐν γαστρὶ ἔχει. Philon De congressu § 130 M 538: αἱ μὲν γὰρ λαμβάνειν, αἱ δὲ ἔχειν ἐν γαστρί, vgl. § 139 M 539. Dazu eine Anzahl Stellen aus der Septuaginta, z. B. Gen. 16, 4 sq. 38, 25; Jer. 7, 14 u. a. Auch im N. T. kommt der Ausdruck an anderen Stellen vor: Mt. 24, 19. Mk. 13, 17. Lk. 21, 23. I Thess. 5, 3. Apok. 12, 2. — Ich führe diese und die später folgenden Parallelen aus dem Griechischen besonders zahlreich an als Gegengewicht gegen Reschs fleißige Sammlungen, der überall Übersetzung aus dem Hebräischen und Hebraismen wittert. (Das Kindheitsevangelium nach Matthäus und Lukas. Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur herausgeg. von O. v. Gebhardt und A. Harnack. Band X, Heft 4).

Selbstverständlichkeit vorausgesetzt sein, so daß er eine nähere Beschreibung des Ursprungs und Wesens dieses πνεῦμα nicht für nötig hielt. Uns aber erwachsen aus dieser Selbstverständlichkeit des Sprachgebrauchs die größten Schwierigkeiten und Rätsel, die wir nur zu lösen vermögen, wenn wir den Ideenkreis finden und wieder aufbauen können, aus dem der Verfasser dieser Anekdote schöpft und den er bei seinen Lesern als so bekannt voraussetzt, daß er für Ursprung und Wesen des πνεῦμα ἅγιον keine Erklärung geben zu müssen glaubt. Wäre hier in der jüdischen oder griechischen Literatur so ohne weiteres eine auch nur einigermaßen zutreffende Parallele zu finden, so hätte sie der auf die Evangelienforschung seit Jahrtausenden verwandte unermüdliche Fleiß wohl schon längst ans Tageslicht gezogen. Offenbar aber stehen wir hier an einer gründlich verschütteten Quelle, von der wir nur noch hoffen dürfen, ein paar dürftige Rinnsale aufzufangen, die durch das darübergestürzte Gestein bis in unsere Zeit durchgesickert sind.

Zunächst gilt es die Frage zu entscheiden, ob das πνεῦμα ἅγιον hier als eine Person oder als etwas anderes zu denken ist. Rein grammatisch wäre die Frage gelöst, wenn sich der Ausdruck ἐν γαστρὶ ἔχειν mit folgendem ἐκ + Person im Genetiv aus gut griechischen Schriften belegen ließe. Tatsächlich findet sich bei Pausanias II 26, 4 folgender Satz: εἵπετο ἡ θυγάτηρ αὐτῷ, λελῃθυῖα ἔτι τὸν πατέρα ὅτι ἐξ Ἀπόλλωνος εἶχεν ἐν γαστρί[1]. Ἐξ Ἀπόλλωνος bezeichnet hier die Person, von der die Schwängerung ausging, es steht genauso wie ἐκ πνεύματος ἁγίου ohne Artikel und in derselben Verbindung mit ἐν γαστρὶ ἔχειν. Unter dem Zwange dieser sprachlichen Parallele haben wir uns zunächst dahin zu entscheiden, daß an unserer Stelle das πνεῦμα ἅγιον ebenso wie Apollon als Erzeuger und Vater des zu erwartenden Kindes aufzufassen ist. Da von πνεύματα im Sinne von Geistern und Gespenstern auch sonst in der Bibel sowohl wie in profanen griechischen Schriften mannigfach die Rede ist, hindert uns nichts, das πνεῦμα ἅγιον hier als einen Geist, und zwar ein heiliges Geistwesen im Unterschied von den bekannten πνεύματα πονηρά oder ἀκάθαρτα zu deuten[2]. Diese Deutung erstreckt sich dann natürlich

1) Vgl. auch Gen. 38, 25: οὗτινος ταῦτ' ἐστίν, ἐξ ἐκείνου ἐν γαστρὶ ἔχω.

2) W. Tosetti, (Der Heilige Geist als göttliche Person in den Evangelien. Düsseldorf 1918 S. 35ff.) vergleicht sorgfältig den grammatischen Gebrauch des Wortes πνεῦμα im Sinne von „dämonischer Geist" mit dem des Ausdrucks πνεῦμα ἅγιον und kommt (S. 39) zu dem Schluß: „Bei einem Vergleiche der Stellen über den Heiligen Geist mit den Texten über die Dämonen stellt sich zunächst Übereinstimmung im Gebrauche des Adjektivs heraus: ἅγιον ist ebenso wie ἀκάθαρτον bald mit Artikel dem Substantiv πνεῦμα vorangestellt, bald folgt es mit wiederholtem Artikel nach, bald dient es ohne Artikel zur näheren Bestimmung des gleichfalls unartikulierten πνεῦμα. Eine andere Ähnlichkeit zeigt sich in der Hinzufügung eines zweiten Substantivs zu πνεῦμα; man denke an πνεῦμα ἀσθενείας (Lk. 13, 11) und an πνεῦμα θεοῦ (Mt. 3, 16; 12, 28). Es steht demgemäß von seiten der Grammatik einer persönlichen Auffassung der Texte über den Heiligen Geist ebensowenig etwas im Wege, als bei den Schriftstellen über die dämonischen Geister".

auch auf den folgenden Satz 1, 20: τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου[1].

Nehmen wir nun das πνεῦμα ἅγιον in dem Sinne eines als Person zu denkenden heiligen Geistwesens, so ergibt sich für die Darstellung der Geburt Jesu bei Matthäus folgender Zusammenhang: die ganze Geburtsgeschichte verfolgt offensichtlich den Zweck, Jesus als den im Alten Testamente verheißenen Sohn Gottes schon durch den Vorgang seiner Empfängnis und Geburt darzustellen. Der einfachste Weg zur Erreichung dieses Zieles wäre der gewesen, so wie in den altgriechischen und hellenistischen Mythen die Gottheit selbst als zukünftigen Vater des Jesuskindes die Schwängerung der Maria vollziehen zu lassen. Dieser gerade Weg wird nicht eingeschlagen, sondern an die Stelle der Gottheit tritt als Erzeuger des Jesuskindes eine andere Person, ein heiliger Geist. Im folgenden[2] aber wird Jesus nicht, wie es zu erwarten wäre, als Sohn des heiligen Geistes, sondern als Sohn Gottes bezeichnet. Daß aber etwa der heilige Geist mit Gott identisch sei, das wird nirgends gesagt; es erscheint vielmehr nach allen anderen Stellen, an denen später vom heiligen Geiste die Rede ist, ausgeschlossen.

Angesichts dieses Sachverhalts reichen die bereits in großer Fülle herbeigebrachten religionsgeschichtlichen Parallelen aus griechischen und hellenistischen Sagen von der Zeugung berühmter Männer durch Gottheiten, die sich mit einem irdischen Weibe verbinden,[3] allein nicht aus; denn in allen diesen Sagen ist von der Mitwirkung eines πνεῦμα nicht die Rede, und die Gottheit ist sowohl der unmittelbare Erzeuger, wie auch der später gerade um des Zeugungsaktes willen anzuerkennende Vater des göttlichen Kindes. Das Bestreben, diesen hellenistischen Sagen etwas Gleichwertiges an die Seite zu stellen, mag den Anstoß zur Bildung des Mythus von der Geburt des Jesuskindes gegeben haben, die Ausführung aber des Motivs bei Matthäus

---

1) Anders zu bewerten sind die Stellen: Joh. 3, 6: τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν. 8: πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος. Hier ist nicht mehr von einem heiligen Geistwesen unter anderen Geistern die Rede, sondern im Sinne der hellenistischen Mystik von τὸ πνεῦμα schlechthin, man vgl, Joh. 1, 13; οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. Wieder anders ist der Sinn des ἐκ πνεύματος in einem Zauberspruch des Pariser Papyrus zu verstehen (Wessely 1178): πλάσμα κάλλιστον γενόμενον ἐκ πνεύματος καὶ δρόσου καὶ γῆς; hier ist πνεῦμα einfach gleich „Wind". Hier fehlt die Vorstellung eines zeugungskräftigen πνεῦμα, die bei Johannes trotz seiner Spiritualisierung des Pneumabegriffs noch zugrunde liegt. — Zum γεννᾶσθαι ἐκ θεοῦ vgl. die von Harnack (Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche. Texte u. Unters. 3. Reihe. XII. Band Heft 3 S. 114f.) gesammelten Stellen.

2) Mt. 2, 15; 3, 17; 4, 3 usw.

3) Die reichste Sammlung von Sagen über die göttliche Abstammung hervorragender Männer des Altertums bietet Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I. Teil: Das Weihnachtsfest. Bonn. 1889. Weiteres neues oder ergänzendes Material bringt Hugo Greßmann, Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht (in Religion und Geisteskultur hrsg. von Th. Steinmann, Gnadenfeld 1914); manches hierher Gehörende auch bei O. Weinreich, Der Trug des Nektanebos, Leipzig u. Berlin 1911.

ist aus dem religiösen Vorstellungskreise des Griechentums heraus nicht ohne weiteres und restlos zu begreifen, sobald man den Schwerpunkt auf die Einführung und Verwendung des Pneumabegriffs legt. Die Einschiebung eines anderen Geistwesens, das an Stelle der Gottheit, die als Vater gelten soll, die Befruchtung der Maria vorzunehmen hat, könnte vielleicht eine Konzession an einen anderen Vorstellungskreis sein, in dem die Zeugung eines Kindes durch Gott selbst etwas Unmögliches ist, und da käme in erster Linie der jüdische in Betracht. Erst wenn wir uns hier umgesehen haben, kann ein Urteil darüber gewonnen werden, ob der Versuch berechtigt ist, bei der Behandlung der pneumatischen Empfängnis durch Matthäus nach Fäden zu suchen, die sich in die griechische Gedankenwelt hinüberspinnen lassen.

Nichts mußte dem starren Gottesglauben des strengen Judentums ferner liegen als der Gedanke einer leiblichen Vaterschaft Jahwes[1]. Auch die Stellungnahme zur Geburtsgeschichte Jesu innerhalb des Talmud, die stets darauf hinausläuft, irgendeinen Ehebruch der Maria zu konstruieren und so die Geburt Jesu auf natürlichem Wege zu erklären, macht das vor allem deutlich[2]. Das gilt auch für das hellenistisch beeinflußte Judentum im Zeitalter Jesu, das, wie uns in erster Linie die Schriften Philons, dann aber auch die Septuagintaübersetzung zeigen, den Gottesbegriff gar nicht rein und transzendent genug fassen konnte. Anders steht es allerdings mit der jüdisch-hellenistischen Mystik, in der griechischer Geist waltet und ein Zeugen Gottes sowie seine Vaterschaft möglich macht. Sehen wir aber von den griechischen Motiven innerhalb der jüdischen Spekulation ab, so haben wir uns immer noch zu fragen, ob denn das altgläubige, das rabbinische Judentum das einzige gewesen ist, dessen Anschauungen sich im Neuen Testamente widerspiegeln. Das Christentum erwuchs weder auf den Höhen der geistigen und literarischen Kultur noch auf den Höhen der Religionen

1) W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten. Autorisierte deutsche Übersetzung aus dem Englischen nach der zweiten Auflage der „Lectures on the Religion of the Semites“ von Dr. R. Stübe. Freiburg 1899 S. 28: „Im Christentum wie bereits in der vergeistigten Religion der Hebräer ist die Vorstellung von Gott als Vater von der physischen Grundlage der natürlichen Vaterschaft völlig losgelöst. Der Mensch war nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, aber nicht von ihm erzeugt; die Gotteskindschaft ist kein natürlich begründetes Verhältnis, sondern eine Gabe der Gnade. Im Alten Testament ist Israel Jahwes Sohn, wie Jahwe sein Vater ist, der es erschuf (Hos. 11, 1; Jes. 63, 16; Deut. 32, 6). Aber diese Schöpfung ist nicht eine Tat des natürlichen Lebens, sondern stellt sich in der Reihe göttlicher Gnadenerweisungen dar, durch die Israel zur Nation ward. So bezieht sich diese Sohnschaft, obgleich zu den Israeliten als Gesamtheit gesagt wird: ‚Ihr seid Kinder Jahwes, eures Gottes‘ (Deut. 14, 1), auf die Nation, nicht auf die einzelne Persönlichkeit; als Individuum hatte der Israelit nicht das Recht, sich als ‚Sohn Jahwes‘ zu bezeichnen“.

2) Die Talmudstellen, die von Jesus handeln, finden sich zusammengestellt bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen und Leipzig 1904 in einem besonderen Kapitel. Vgl. auch Hermann L. Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben. Texte, Übersetzung und Erläuterungen, Leipzig 1910.

des Altertums. So wie man mit Recht und überraschendem Erfolg die Volkssprache, den Volksglauben und -aberglauben der hellenistischen Welt zur Erklärung der neutestamentlichen Schriften herangezogen hat, so darf man sich auch nicht davor scheuen, den jüdischen und allgemein semitischen Volksglauben und -aberglauben, von dem sich in den offiziellen Religionsurkunden der Juden nichts oder nur sehr wenig findet, zur Deutung neutestamentlicher Stellen zu berücksichtigen.

Spärlich fließen hier für uns die schriftlichen Quellen. Eine andere Forschungsmethode hat hier eingesetzt, um die „ursemitische Religion", den Volksglauben, wie er nicht nur bei den Juden, sondern überhaupt bei den in Syrien und Palästina wohnenden Semiten lebendig war und bei manchen von aller Welt abgeschlossenen Araberstämmen noch heute lebendig ist, zu rekonstruieren. Die Erforschung solcher uralten volkstümlichen religiösen Gebräuche und Anschauungen von semitischen Volksstämmen, die heute noch in derselben Weise wie vor zweitausend Jahren die von der Kultur nicht berührten Wüsten Syriens und Palästinas mit ihren Herden durchziehen, verdanken wir S. J. Curtiß, der seine Ergebnisse in dem im ganzen äußerst interessanten, im einzelnen allerdings oft einseitigen und vorsichtig zu benutzenden Buche „Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients" niedergelegt hat[1]. Ein ganzes Kapitel widmet er darin dem Thema: „Die Gottheit als Erzeuger des Menschen"[2]. Er führt eine Fülle von Belegen[3] dafür an, daß im Volksglauben der Semiten den Geistern, den Welis

1) Deutsche Ausgabe von W. Wilh. Grafen Baudissin, Leipzig 1903.

2) S. 117, vgl. dazu das vorausgehende Kapitel 112ff.: „Gottheiten als lebenspendende Mächte".

3) Ich führe hier nur einige besonders treffende Beispiele an. S. 121: „In Nebk lebt ein Mann, der nach allgemeiner Annahme einer solchen (nämlich eines Geistes mit einer Frau) Verbindung entsprossen sein soll. Übrigens wurde seiner Mutter daraus nie ein Vorwurf gemacht. Ein anderer Einwohner des genannten Ortes wird von dem gewöhnlichen Volk als Kind eines Dschinnen betrachtet. Vor 60 Jahren starb in Dêr Atije Schêch Luttûf, welcher einer höchst heiligen Familie namens er-Refâ'e angehörte. Bald nach seinem Tode soll er seine Frau besucht haben. Sie wurde schwanger und gebar einen Sohn, der jetzt noch am Leben ist". — „Etwa vier Stunden nördlich von Karjatên und nördlich vom Wege nach Ssadad (dem biblischen Zedad, Num. 34, 8) liegen die sogenannten Bäder Salomos mit ausgedehnten Ruinen. Heute ist nur ein Teil von den ehemals die Fundamente tragenden Bögen erhalten. Hier kommt an drei Stellen die heiße Luft aus der Erde: einmal aus dem Fußboden eines noch erhaltenen Zimmers von ansehnlicher Ausdehnung, wo die Hitze so intensiv ist, daß man sie nicht lange ertragen kann; in zwei anderen Fällen auf freiem Felde, wo besonders eine Stelle namens Abu Rabâh von unfruchtbaren, nach Kindern verlangenden Frauen viel besucht wird. Man betrachtet tatsächlich den dort hausenden Weli als den Vater der nach solchem Brauch geborenen Kinder. Das erhellt aus einem arabischen Liedchen, das die Weiber rezitieren bei dem Eintritt in die enge Umwallung, einer rohen, etwa vier Fuß hohen Steinmauer, wo sie die heiße Luft ihren Körper bestreichen lassen:

Ja abu rabâḥ — d. h. O Abu Rabâh!
dschînâk el-bîḍ el-meläḥ — Zu dir sind wir gekommen! Die Weißen, die Schönen!

und Dschinnen, die Fähigkeit zugeschrieben wird, Fruchtbarkeit zu erzeugen und selbst als Erzeuger von Menschenkindern zu fungieren. Für den Mann des Volkes aber fällt nun häufig der Weli, sein besonderer Schutzgeist und Heiliger, in der Praxis mit der Gottheit überhaupt zusammen, und da verwischen sich die Grenzen zwischen Geist und Gott in ganz ähnlicher Weise wie in der Geburtsgeschichte des Jesuskindes bei Matthäus. Vom Weli zu sagen, daß er einen Zeugungsakt ausführt, nimmt niemand Anstoß, von Gott dasselbe zu behaupten, gilt als Unmöglichkeit. Curtiß formuliert diesen Sachverhalt folgendermaßen (S. 118): „Die Frage: Gibt es Gründe für die Annahme, daß Gott bei den heutigen Semiten als Erzeuger irgendeines Geschlechtsverbandes, Stammes oder Volkes gilt? müssen wir in dieser Form mit nein beantworten. Soweit meine Kenntnis reicht, gibt es unter den heutigen Semiten nicht die mit dürren Worten ausgesprochene Vorstellung von der physischen Vaterschaft Gottes". Und S. 127: „Auch heute noch stellt sich der Semit zwar nicht Gott als zeugend vor, aber ganz entschieden hält er dafür, daß ein körperloser Geist, sei es der eines gewöhnlichen Menschen oder eines Weli, die Rolle eines physischen Erzeugers spielen kann."

Gerade für unsere Zwecke lehrreich ist es ferner zu beobachten, daß auch im Alten Testament ebenso wie in unserer Geburtsgeschichte Jesu der Gedanke an eine physische Vaterschaft Jahwes sorgfältig ferngehalten wird, obgleich er selbst als der unmittelbare Spender des Lebens und zeugungskräftigen Samens gilt. So sucht Gott die Sara heim, wie er es ihr versichert hatte, und tat mit ihr, wie er geredet hatte, und Sara ward schwanger und gebar Abraham einen Sohn[1], eine Stelle, die im Hebräerbrief mit noch größerer Zartheit behandelt wird: Durch den Glauben empfing auch Sara Kraft, daß sie schwanger ward und gebar über die Zeit ihres Alters[2]. Lea und Rahel verdanken Gott ihren Kindersegen[3], und ebenso wie im Neuen

---

ʿalêk en-naṭṭ — Du begattest,
we-ʿalêna-l-lakâḥ — Wir empfangen!

Meinem Führer Îsa aus Mezêbile verdanke ich die beiden letzten Zeilen in folgender Form:

bidschûk ḥajâl — d. h. Sie kommen zu Dir, ohne geboren zu haben,
wa-birûhu-lḳâḥ — Und gehen schwanger davon!"

S. 123: „Aber auch das Heiligtum des Mâr Dschirdschis wird von kinderlosen Frauen aller Religionen, einschließlich des Islam, aufgesucht. Es gibt Eingeborene, welche den Kopf schütteln, wenn dieses Heiligtum genannt wird. Aber ebenso sicher ist es, daß viele den wahren Charakter desselben nicht kennen und überzeugt sind, daß dieser mächtigste Heilige der Welt ihnen Söhne geben könne. Warum sollte nicht beschränkter Aberglaube, verbunden mit der Sehnsucht nach Kindern, zuweilen arglos sein! Wenn ein toter Gatte Vater eines Kindes sein kann, wenn Abu Rabâh Samen geben, ein Weib von einem Wassergeist empfangen kann, warum sollte sie nicht dem Mönchsgerede glauben, daß der hl. Georg (Mâr Dschirdschis) ihr Gatte sein und ihr ein Kind schenken wird!"

1) Gen. 21, 1—2. 2) Hebr. 11, 11.
3) Gen. 29, 31; 30, 2. 22; vgl. hierzu Curtiß a. a. O. S. 115ff.

Testament der Elisabeth und der Maria, so erscheint dem Weibe des Manoah der Engel des Herrn und verkündet ihr, daß sie schwanger werden und einen Sohn gebären wird, der ein Geweihter Gottes sein wird vom Mutterleibe an[1]. Man wird hier den Gedanken nicht los, daß der Engel des Herrn, der die Empfängnis verkündet, und der heilige Geist, der sie vollzieht, ursprünglich im Volksglauben ein- und dieselbe Persönlichkeit sind, ein oberster Weli, der an Gottes Stelle den Zeugungsakt vornimmt[2]. Wie selbst der hl. Georg im Volksaberglauben zu einem solchen obersten Weli wird und als solcher unfruchtbare Frauen schwängert, zeigt ja die oben anmerkungsweise angeführte Geschichte. Das rabbinische Judentum aller Zeiten hatte auf semitischem Boden offenbar mit einem solchen fest eingewurzelten Volksglauben zu rechnen und gab sich die redlichste Mühe, die allzu menschlichen Züge von der Gottesidee fernzuhalten. Während im Volksglauben der Schutzheilige, der Weli, die Schwängerung selbst vollzieht, tritt auf einer höheren Stufe religiösen Denkens und Vorstellens an seine Stelle der Engel Gottes, der die eintretende Empfängnis nur als Gottes Willen verkündet. In dem Bericht des Matthäus von der Empfängnis der Maria durch ein heiliges Geistwesen könnte demnach wohl eine Anknüpfung an den semitischen Volksglauben gefunden werden. Neben dem Engel mit seiner Verkündigung kann das πνεῦμα ἅγιον, das die Schwängerung nicht

1) Richt. 13, 1ff.

2) Ein Rest dieser Vorstellung von der Zeugungskraft der Engel findet sich in der jüdisch-hellenistischen Literatur über Gen. 6, 1, wo die Gottessöhne als Engel (ἄγγελοι) gefaßt werden, wie z. B. Henoch 6, 2; Philo, De gigant. § 6 M 263, der sie den griechischen Dämonen gleichsetzt und als in der Luft fliegende Seelen bezeichnet. Vgl. hierzu auch Curtiß a. a. O. S. 125. In diesen Zusammenhang gehört auch die Stelle aus dem Protevangelium des Jakobus XIV 1: ... φοβοῦμαι μήπως ἀγγελικὸν ἔστιν τὸ ἐν αὐτῇ (d. i. in Maria). Joseph, der diese Worte spricht, denkt also hier, wo es sich um eine unerklärliche Empfängnis handelt, zuerst an Engel als deren Urheber, bis er über seinen Irrtum ebenfalls von einem Engel belehrt wird. Da dieses apokryphe Evangelium deutlich die Tendenz verrät, Widersprüche in der Kindheitsgeschichte Jesu auszugleichen und die verschiedenen Vorstellungen über die Gottentstammtheit des Heilands (πνεῦμα, λόγος) zu verschmelzen, könnte man in diesem Satz sehr wohl die Zurückweisung einer vorhandenen Anschauung der Empfängnis der Maria durch einen Engel sehen. Dieselbe Vorstellung auch im äthiopischen Hênoch hrsg. von Flemming u. Radermacher, Leipzig 1901 Anhang S. 139 (Kap. 106, 6), wo es von Noah heißt: „Und es scheint mir, als ob er nicht von mir, sondern von Engeln stamme". Vgl. 12: „und er glaubt nicht, daß er von ihm stamme, sondern das Ebenbild der Engel im Himmel sei". — Aus dem Glauben des Volkes an den Verkehr mit Engeln sind wohl auch die dunklen Worte im 1. Korintherbrief 11, 10 zu erklären: διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους, vgl. M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909, zu der Stelle. Wie nahe die Begriffe ἄγγελος und πνεῦμα einander stehen, zeigt neben Apostelgesch. 23, 8f. auch das Auftreten eines Engels des Geistes im Hirten des Hermas (Mand. XI 9) und in der Ascensio Isaiae (4, 21; 9, 36ff.; 10, 4). Bedenkt man ferner, daß ἄγγελοι und δαίμονες einander entsprechen (Philon, De gigant. § 6 M 263), so bieten sich aus dem griechischen Aberglauben eine Fülle von Analogien dar; man vgl. beispielsweise die Stellen bei G. Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst, Leipzig 1902 S. 4 Anm. 3). Näheres hierüber wird weiter unten zu sagen sein.

nur verkündet, sondern selbst vollzieht[1], von semitischem Standpunkte aus als ein oberster, heiliger Weli in griechischem Gewande aufzufassen sein. Man kann also nicht sagen, daß die Schilderung bei Matthäus dem Juden von vornherein unverständlich sein mußte. Sie ließ sich vielmehr aufs leichteste mit dem allgemein verbreiteten Volksglauben in Verbindung bringen und von dorther erklären. Gerade aber wegen dieses Zusammenklanges mit den Volksvorstellungen, die in der durchgeistigten Jahwereligion seit langem bekämpft und überwunden waren, mußte sie dem strenggläubigen Juden als ein Greuel erscheinen. Berücksichtigt man diesen Umstand, so ist die Erklärung des Pneumamotivs bei Matthäus allein aus semitischen Vorstellungskreisen wohl möglich, aber wenig wahrscheinlich. Beachtet man ferner die Tatsache, daß auch im Matthäusevangelium die übernatürliche, pneumatische Empfängnis der Maria in schroffem Widerspruch zu anderen Stellen derselben Schrift steht[2], so muß man einräumen, daß die Aufnahme dieses Motivs in die Kindheitsgeschichte Jesu nur durch eine starke, lebendige und nicht mehr zu ignorierende Tradition veranlaßt werden konnte, in der diese pneumatische Empfängnis eine wichtige Rolle spielte. Diese aber in dem durch das offizielle Judentum bekämpften und verachteten Volksglauben der Semiten zu suchen, dürfte nur dann erlaubt sein, wenn sich sonst keinerlei Anknüpfungspunkte fänden. Daß aber solche in reichster und lebendigster Fülle innerhalb des Griechentums vorhanden waren, das zeigt uns deutlich die Betrachtung der anderen Fassung der Erzählung von der jungfräulichen Empfängnis, die wir in den kanonischen Evangelien haben. Von der Darstellung des Lukas aus ist der Weg in die hellenistische Glaubenswelt am leichtesten zu finden; erst wenn wir ihn gegangen sind, werden wir zu Matthäus zurückkehren und auch für seine Verwendung des Pneumamotivs innerhalb seiner Geburtsgeschichte die Möglichkeit hellenistischer Einflüsse erörtern können.

Bei Lukas treffen wir in der parallelen, aber völlig anders angelegten Geburts- und Kindheitsgeschichte des Heilands das Pneumamotiv nicht so isoliert und einsam wie bei Matthäus. Es ist hier von einer Atmosphäre umgeben, die von pneumatischen Erscheinungen und Wirkungen geradezu gesättigt ist. Folgend dem allgemeinen Gesetz der Legendenbildung hat sich in der lukanischen Fassung die Erzählung von einer übernatürlichen Geburt verdoppelt[3]. Die Geburtsgeschichten Johannes des Täufers und des

1) Wie nahe sich Verkündung und Vollzug der Schwängerung berühren und teilweise ineinander übergehen, zeigt Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen, Straßburg 1901 S. 122ff.

2) Die Stellen bei Usener, Geburt und Kindheit Christi. S. 170ff.

3) Vgl. die übersichtliche Gegenüberstellung der beiden Geburtsgeschichten bei M. Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer. Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. Testaments hrsg. von Bousset und Gunkel 15. Heft, Göttingen 1911 S. 67 ff. — Eine analoge Verdoppelung des Motivs der wunderbaren Geburt finden wir im Protevangelium des Jakobus, wo der Geburtsgeschichte Jesu die ebenso wunderbare der Maria in breitester Darstellung vorausgeschickt wird.

Jesuskindes stehen nebeneinander, und die eine spielt in die andere über. In beiden aber wird dem Wirken eines πνεῦμα ἅγιον weitester Raum gegeben. Da haben wir zunächst Zacharias und Elisabeth. Beide waren schon in vorgerücktem Alter und hatten keine Kinder; denn Elisabeth war unfruchtbar. Da erscheint dem Zacharias der Engel des Herrn im Tempel und verkündet ihm, daß sein Weib ihm einen Sohn gebären werde. Der wird schon im Mutterleibe erfüllt werden mit heiligem Geiste: πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ[1], und wird vor dem Herrn hergehen in Geist und Kraft Elia's: ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλεία[2]. Und sechs Monate darauf kommt derselbe Engel zu Maria und verkündet ihr, sie werde schwanger werden und einen Sohn gebären. Der wird groß sein und ein Sohn des Höchsten genannt werden. Da Maria aber fragt, wie das zugehen solle, da sie von keinem Manne wisse, antwortet ihr der Engel: Heiliger Geist wird über dich kommen: πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, und Kraft[3] des Höchsten wird dich überschatten; darum wird auch die heilige Geburt (τὸ γεννώμενον ἅγιον) Gottes Sohn genannt werden. Wer nun aber mit Maria, solange sie das Jesuskind trägt, oder später mit dem Kinde selbst in Berührung kommt, der hat die Wirkung des πνεῦμα ἅγιον zu spüren. Als Maria die Elisabeth begrüßt, da hüpft das Kind in Elisabeths Leibe, und sie wird des heiligen Geistes voll (ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου), ruft mit lauter Stimme (ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλῃ)[4] und spricht

---

1) Als hebräische Parallelen zu dem griechischen Ausdruck ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ führt Resch a. a. O. S. 33 an: Ps. 22, 11: מִבֶּטֶן אִמִּי = LXX: ἐκ κοιλίας μητρός μου. Ps. 71, 6: מִמְּעֵי אִמִּי = LXX: ἐκ κοιλίας μητρός μου. Für die Vorstellung vom Eindringen des Gottesgeistes weit wichtiger ist jedoch das Vorangehende: πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται. Der von Resch S. 37 zu Lk. 1, 41: καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου herangezogenen Stelle Ex. 35, 31: וַיְמַלֵּא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים = LXX: καὶ ἐνέπλησεν αὐτὸν πνεῦμα θεῖον stelle ich beispielsweise gegenüber: Pollux, Onom. I 16: τὰ δὲ ῥήματα τούτων τὰ τῷ ἀνδρὶ συμβαίνοντα κατασχεθῆναι, καταληφθῆναι, ἐνθουσιάσαι, ἐπιθειάσαι, ἀναβακχεῦσαι, πληρωθῆναι θεοῦ. Hier steht das πληρωθῆναι θεοῦ neben den Synonymen aus der griechischen Orgiastik als durchaus gleichbedeutend. Warum sollte da: ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ein Hebraismus sein?

2) Zur Sache vgl. den Parlleltext bei Justin. Dial. c. Tryph. c. 49 p. 268 C: τῆς πρώτης φανερώσεως κῆρυξ προῆλθε τὸ ἐν Ἠλίᾳ γενόμενον πνεῦμα τοῦ θεοῦ, ἐν Ἰωάννῃ. Justin faßt die Stelle also so auf, daß derselbe Gottesgeist, der in Elias wohnte, noch einmal zur Erde herabkommt in den Leib des Johannes.

3) Πνεῦμα und δύναμις sind in der urchristlichen Literatur Wechselbegriffe; vgl. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig und Berlin 1910 S. 139. Wetter, Der Sohn Gottes, Göttingen 1916 S. 11 und auch schon Resch a. a. O. S. 81ff. S. 93ff.

4) Zur lauten Stimme des πνεῦμα, das aus einem Menschen spricht, vgl. Mk. 1, 26: καὶ σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον καὶ φωνήσαν φωνῇ μεγάλῃ ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ. Apostelgesch. 8, 7: πολλοὶ γὰρ τῶν ἐχόντων πνεύματα ἀκάθαρτα βοῶντα φωνῇ μεγάλῃ ἐξήρχοντο. Plutarch, De orac. def. 438 B: τί οὖν συνέβη περὶ τὴν Πυθιάδα. κατέβη μὲν εἰς τὸ μαντεῖον — ἀλάλου καὶ κακοῦ πνεύματος οὖσα πλήρης. τέλος δὲ παντάπασιν ἐκταραχθεῖσα καὶ μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς φερομένη πρὸς τὴν ἔξοδον ἔρριψεν ἑαυτήν. In diesen Stellen tritt die laute Stimme beim Ausfahren eines unreinen πνεῦμα auf. Aber auch der in den Menschen einfahrende heilige Geist schreit laut.

prophetische, von Lukas in Psalmenform gegossene Worte[1]. Simeon, auf dem der heilige Geist ruhte: πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ' αὐτόν, wird vom heiligen Geiste verkündet: ἦν αὐτῷ κεχρηματισμένον ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, er solle den Tod nicht sehen, er hätte denn zuvor den Christus des Herrn gesehen. Im Geiste kommt er in den Tempel: ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὸ ἱερόν, nimmt das Jesuskind auf die Arme und bricht in prophetische Lobpreisungen aus. Schließlich erfahren wir dann noch etwas von dem Jesusknaben im Tempel und von seinen außerordentlichen Geistesgaben. Auch in der parallelen Kindheitsgeschichte des Johannes wird das Motiv des heiligen Geistes nicht vergessen. Zacharias wurde des heiligen Geistes voll: ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου, und weissagte: ἐπροφήτευσεν, und das Kind selbst wuchs und ward stark im Geist: ἐκραταιοῦτο πνεύματι.

Wir sehen: die beiden Stellen, die hier von der Mitwirkung eines πνεῦμα ἅγιον während der Schwangerschaft der Elisabeth (πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ) und bei der Empfängnis der Maria (πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ) sprechen, sind bei Lukas verflochten und verwoben mit einer Fülle von Ausdrücken, in denen das πνεῦμα ἅγιον als die Gabe prophetischen Geistes, als der Träger der Inspiration ganz eindeutig aufzufassen ist. Zugleich fehlt jeder Anhalt dazu, das πνεῦμα hier irgendwo als Person aufzufassen. Die drastische Darstellung einer Schwängerung ἐκ πνεύματος ἁγίου, in der das πνεῦμα die Stelle eines männlichen Wesens vertritt, das die Befruchtung vollzieht, wird hier im Gegensatz zu der Fassung bei Matthäus sorgfältig vermieden. Statt dessen finden wir hier neben der dreimal auftretenden Wendung πλησθῆναι πνεύματος ἁγίου bei der Schilderung des Zeugungsaktes die Worte: πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι. Die

---

So spricht Ignatius von sich selbst, als er sich als Pneumatiker schildert und behauptet, daß der Geist durch ihn rede (Philad. 7, 1): ἐκραύγασα, μεταξὺ ὢν ἐλάλουν, μεγάλῃ φωνῇ, θεοῦ φωνῇ. Im Johannesevangelium, in dem Jesus in ähnlicher Weise wie die hellenistischen Propheten und Orakelredner auftritt, heißt es von ihm mehrmals, daß er seine Worte der Menge „zuschrie" (κέκραγεν 7, 28. 37; 12. 44 vgl. 1, 15), hierzu vgl. Wetter a. a. O. S. 58. Ein langes Gebrüll erhebt der Mithrasmyste, wenn die Gottheit herniedersteigt und er zu ihr spricht: μένε σὺν ἐμὲ ἐν τῇ ψυχῇ μου, Dieterich, Mithrasliturgie, Leipzig 1903 S. 14, 20ff. Von hier aus gewinnen auch die Worte der Apostelgeschichte, die die erste pneumatische Rede des Apostels Petrus beim Pfingstwunder einführen, einen neuen Klang: (2, 14) Σταθεὶς δὲ ὁ Πέτρος σὺν τοῖς ἕνδεκα ἐπῆρεν τὴν φωνὴν αὐτοῦ καὶ ἀπεφθέγξατο αὐτοῖς. Eine verwandte Vorstellung, wie sie das Schreien des Menschen beim Herausfahren eines bösen πνεῦμα darstellt, liegt wohl auch dem Schreien Jesu zugrunde, als ihn sein πνεῦμα im Tode verließ. Das Schreien wird in unmittelbarer Verbindung mit der Aufgabe des πνεῦμα bei Mt. 27, 50; Mk. 15, 37; Lk. 23, 46 erwähnt, während dem johanneischen παρέδωκε τὸ πνεῦμα eine andersartige, der hellenistischen Mystik entstammende Vorstellung zugrunde liegt.

1) Der Lobgesang der Maria gehört nach den Forschungen Harnacks, Völters und Hillmanns ursprünglich in den Mund der Elisabeth. Zum pneumatischen Sprechen Lk. 1, 41—44 vgl. H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister, Freiburg 1899 S. 99.

Wortgruppen πλησθῆναι πνεύματος ἁγίου und ἔρχεσθαι πνεῦμα ἅγιον ἐπί τινα[1] aber führen zwingend hinüber zu den auch in der griechischen Literatursprache bekannten Ausdrücken πλήρης θεοῦ[2] und ἐπιπνεῖν, ἐπίπνοια[3], mit ihnen jedoch in das Gebiet der dionysischen Orgiastik, speziell der enthusiastischen Mantik, einer bekannten Form des griechischen Prophetismus. Und tatsächlich macht ja dasselbe πνεῦμα ἅγιον, das die Empfängnis der Maria bewirkt, diese in der lukanischen Komposition zugleich zur Prophetin, die im Enthusiasmus Psalmenverse ausspricht. Es ist zugleich πνεῦμα προφητικόν, das über den handelnden Personen der beiden Geburtsgeschichten schwebt und in ihnen mächtig ist.

Auch eine nähere Betrachtung des Zusatzes: καὶ δύναμις ὑφίστου ἐπισκιάσει σοι, leitet auf dieselbe Spur. Das ἐπισκιάζειν wird meist in Parallele gestellt zu Exod. 40, 35: כִּי שָׁכַן עָלֵיו הֶעָנָן = LXX: ὅτι ἐπεσκίαζεν ἐπ' αὐτὴν (der Stiftshütte) ἡ νεφέλη[4]. Unsere Stelle hat mit dieser allerdings das Wort ἐπισκιάζειν gemeinsam, die Sache aber, um die es sich handelt, ist an beiden eine durchaus verschiedene. Daß eine Wolke einen Schatten werfen kann, ist nichts besonders Merkwürdiges. Daß aber eine geistige Kraft (δύναμις) über einen Menschen einen Schatten wirft, ist ein kühnes Bild, das aus irgendeiner realen Vorstellung entsprungen sein muß, wenn es nicht eine leere Phrase sein soll. In der religiösen Bildersprache des Altertums kommen wir am sichersten zur Erfassung des Sinnes eines Begriffes, wenn wir ihn möglichst wenig abstrakt auffassen und nach der konkreten Anschauung forschen, die ihm zugrunde liegt. Stellen wir uns das ἐπισκιάζειν tatsächlich als ein Überschatten, ein Verdunkeln der Maria vor, das durch die Einwirkung der göttlichen δύναμις (πνεῦμα) bewirkt wird, so gewinnen wir sofort den Anschluß an eine philonische Schilderung vom Eindringen des göttlichen πνεῦμα in den Menschen (Quis rer. div. her. § 265 M 511): ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται· θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι, διὰ τοῦτο ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν σκότος ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησε. Und dann noch die darum besonders wichtige Stelle, weil Philon die in ihr enthaltene Darstellung als von anderen Erklärern übernommen, also als eine weiter verbreitete und überlieferte Auffassung anführt (De somniis I § 119 M 638): ἀπήντησεν ὁ ἀσκητὴς λόγῳ θείῳ

1) Das ἔρχεσθαι πνεῦμα ἅγιον ἐπί τινα ist nichts anderes als eine in der Koinesprache beliebte Auseinanderziehung des Verbums ἐπιπνεῖν und findet sich vor allem in der Septuaginta als technischer Ausdruck für die Geistverleihung; vgl. DHG I S. 133, 3.

2) Über diesen Ausdruck vgl. E. Norden, Aeneis Buch VI, Leipzig 1903 S. 144 und Hermes XXVIII S. 506.

3) Das Material über die ἐπίπνοια (ἐπιπνεῖν) findet sich DHG I S. 132f.

4) Siehe auch Num. 9, 22. Vgl. dazu Resch, Kindheitsevangelien (Texte u. Unters. X 4) S. 55 und 90. J. Hehn, Ἐπισκιάζειν Lk. 1, 35 in Biblische Zeitschrift XIV (1916) S. 147f. und A. Allgeier ebd. S. 339f. Auf Reschs, Hehns und Allgeiers Hypothesen wird weiter unten einzugehen sein.

δύντος τοῦ θνητοῦ καὶ ἀνθρωπίνου φέγγους. ἄχρι μὲν γὰρ ὁ νοῦς τὰ νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ αἴσθησις οἴεται παγίως καταλαμβάνειν καὶ ἄνω περιπολεῖν, μακρὰν ὁ θεῖος λόγος ἀφέστηκεν· ἐπειδὰν δ' ἑκάτερον ἀσθένειαν ὁμολογήσῃ τὴν ἑαυτοῦ καὶ τρόπον τινὰ καταδύσει χρησάμενον ἀποκρυφθῇ, προϋπαντᾷ δεξιούμενος εὐθὺς ὁ ἔφεδρος ἀσκητικῆς ψυχῆς ὀρθὸς λόγος ἑαυτὴν μὲν ἀπογινωσκούσης, τὸν δὲ ἐπιφοιτῶντα ἔξωθεν ἀφανῶς ἀναμενούσης[1]. Deutlich spricht hier Philon von einer Verdunkelung und einem Untergehen des Menschengeistes, wenn der Gottesgeist über ihn kommt. Zwar braucht er gerade hier das Wort ἐπισκιάζειν selbst nicht, doch finden wir es dafür an einer anderen Stelle, an der es gerade in der Verbindung mit dem Gedanken an die Zeugungskraft der πνεύματα auftritt, die hier als ψευδαγγελοῦντες eingeführt werden (Quod deus sit immut. § 3 M 273): ἕως μὲν γὰρ ἐλλάμπουσι τῇ ψυχῇ καθαραὶ φρονήσεως αὐγαί, δι' ὧν τὸν θεὸν καὶ τὰς αὐτοῦ δυνάμεις ὁρᾷ ὁ σοφός, οὐδεὶς τῶν ψευδαγγελούντων ἐπεισέρχεται τῷ λογισμῷ, ἀλλ' ἔξω περιρραντηρίων ἅπαντες εἴργονται· ὅταν δὲ ἀμυδρωθὲν ἐπισκιασθῇ τὸ διανοίας φῶς, οἱ τοῦ σκότους ἑταῖροι παρευημερήσαντες πάθεσι τοῖς κατεαγόσι καὶ τεθηλυμμένοις, ἃς θυγατέρας εἴρηκεν ἀνθρώπων, συνέρχονται καὶ γεννῶσιν ἑαυτοῖς, οὐ τῷ θεῷ. Es ist leicht zu erkennen, daß gerade die Vorstellung von einer Überschattung und Verdunkelung der menschlichen Vernunft durch den über den Menschen kommenden Dämon das Vorbild abgegeben hat für die Schilderung, die Philon von dem sich in der Seele vollziehenden Vorgang gibt, wenn göttlicher Geist in sie einzieht. Auch die christlichen Apologeten haben die Verdunkelung und Ausschaltung der menschlichen Vernunft durch den eindringenden dämonischen Geist in einen künstlichen Gegensatz zur Gnadengabe des heiligen Geistes gestellt, ohne dabei zu ahnen, daß auch ihrer mystischen Spekulation ursprünglich die griechische Anschauung von der Beschattung der Seele durch einen Dämon zugrunde lag, wie sie sich nicht dem Worte, wohl aber der Sache nach beispielsweise im ersten Korintherbrief wiederspiegelt, wo Paulus das durch das πνεῦμα gewirkte Reden, Singen und Beten aufs schärfste dem Reden, Singen und Beten durch seine eigene Vernunft gegenüberstellt. Das ist nur zu verstehen unter der Voraussetzung, daß beim durch das πνεῦμα verursachten Zungenreden der menschliche Geist ausgeschaltet wird. Ebendies aber behaupten zugleich mit Philon die christlichen Apologeten von der griechischen Inspiration durch ein dämonisches πνεῦμα und gebrauchen dabei immer wieder das Bild von der Verdunkelung und Überschattung des Menschengeistes. So schreibt Origenes von der Pythia (c. Cels. VII 4): Εἰ δὲ ἐξίσταται καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῇ ἐστιν ἡ Πυθία, ὅτε μαντεύεται· ποδαπὸν νομιστέον πνεῦμα, τὸ σκότος καταχέαν τοῦ νοῦ καὶ τῶν λογισμῶν, ἢ τοιοῦτον ὁποῖόν ἐστι καὶ τὸ δαιμόνων γένος, und bei Chrysostomos heißt es (in Ps. 44, 2): Ἐκεῖ μὲν γὰρ ὁ δαίμων, ὅταν εἰς

1) Vgl. DHG I S. 211f. und weiter oben, wo sich der Nachweis findet, daß hier λόγος und πνεῦμα in ihrer Bedeutung zusammenfließen.

τὴν ψυχὴν ἐμπέσῃ, πηροῖ τὴν διάνοιαν, καὶ σκοτοῖ τὸν λογισμόν, καὶ οὕτως ἅπαντα φθέγγονται. So bewirkt das Nahen des Dämons ein ἐπισκίασμα[1] der Seele des Menschen, und zwar ganz besonders, wenn es sich um die durch den Dämon verliehene Gabe der Prophetie handelt. Das klingt noch deutlich durch in der Schilderung des prophetischen Zustandes, die Ambrosius (De Abrah. II 9) gibt: ... *inde incubuisse et cecidisse super prophetas Spiritum sanctum legimus; quia excessum patitur, et turbatur, et timet, et quibusdam ignorantiae et imprudentiae tenebris offunditur.*

Wenn J. Hehn[2] zur Deutung des ἐπισκιάζειν an unserer Stelle Philons Bezeichnung des Logos als σκιὰ θεοῦ[3] heranzieht und zu dem Schlusse kommt: „Der Engel bei Lukas will also sagen: Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Allerhöchsten wird sich in dir abschatten, aus dir ein Wesen nach Gottes Bild schaffen, das eben weil es Gottes Bild ist, mit Recht Gottes Sohn genannt wird", so kann ich seinen Gedankengängen ebensowenig folgen wie A. Allgeier[4], der ein solches Hineintragen der in ganz anderen Sphären heimischen Logosspekulation in das Lukasevangelium mit Recht zurückweist. Doch auch Allgeier selbst kann ich nicht ganz zustimmen. Er greift zunächst auf die von Hehn beiseite geschobene Erklärung des Theophylakt zurück, daß die Kraft des Allerhöchsten die Jungfrau bedecken werde, wie ein Vogel seine Jungen unter den Flügeln vollständig deckt[5], und weist auf Stellen aus der Septuaginta hin, an denen ἐπισκιάζειν ebenfalls mit dem Gedanken des Schutzes in Verbindung gebracht ist und innerhalb einer bildlichen Redeweise auftritt, die der Vogelwelt entnommen wird[6]. Auch deutet er auf merkwürdige Beziehungen zur

1) Im Thesaurus Ling. Graec. finde ich unter ἐπισκίασμα folgende Stelle, die ich leider nicht nachprüfen konnte: Schneid. Joseph. Thessal. Grets. Opp. t. 2 p. 86 C: Φυγαδεύων τὰ τῶν δαιμόνων ἐπισκιάσματα. Was hier gemeint ist, beleuchtet der Pariser Pap. Wessely S. 112 Z. 2698: φύλαξόν με ἀπὸ παντὸς δαίμονος ἀερίου καὶ ἐπιγείου καὶ παντὸς ἀγγέλου καὶ φαντάσματος καὶ σκιασμοῦ, der hier eine Häufung von Ausdrücken für dieselbe Sache bringt. 2) A. a. O. S. 151 ff.

3) Leg. alleg. III § 96 M 106: σκιὰ θεοῦ δέ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει. Im übrigen ist der Gebrauch des Wortes ἐπισκιάζειν bei Philon schon sehr abgeschliffen. Man vgl. etwa Leg. alleg. II § 30 M 72. § 58 M 77. III § 7 M 88. De somniis I § 102 M 636. II § 196 M 685. Quod deus sit immut. § 103 M 288. De migrat. Abrah. § 191 M 466. § 126 M 456. De Josepho § 49 M 49. De confus. ling. § 60 M 414.

4) A. a. O. S. 342 und seine Abhandlung: Semasiologische Beiträge zu ἐπισκιάζειν (Lk. 1, 35) aus Theophylakt und Philo, in: Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher, hrsg. von N. A. Bees, I. Bd. Berlin 1920 S. 131—141.

5) S. v. ἐπισκιάζειν· ὡς ὄρνις ἐπισκιάζει τὰ νεοσσία ἑαυτῆς ὅλα ταῖς πτέρυξιν αὐτῆς περιλαμβάνουσα.

6) Ps. 90 (91), 4: ἐν τοῖς μεταφρένοις αὐτοῦ ἐπισκιάσει σοι, καὶ ὑπὸ τὰς πτέρυγας αὐτοῦ ἐλπιεῖς. Ps. 139 (140), 8: ἐπεσκίασας ἐπὶ τὴν κεφαλήν μου ἐν ἡμέρᾳ πολέμου. Wichtig ist vor allem, daß I Chr. 28, 18 und Ex. 25, 20 σκιάζειν von den Cherubim gebraucht wird, die mit ihren Flügeln die heilige Lade bedecken. Sehr bemerkenswert ist, daß dasselbe hebräische Wort סבך, das hier durch σκιάζειν übersetzt wird, in den Klageliedern 3, 43 durch ἐπισκεπάζω wiedergegeben wird, das Gen. 21, 1 die Heimsuchung Saras, I Sam. 2, 21 Annas als Mutter bezeichnet. Allgeier a. a. O. S. 340.

Sprache des „ehelichen Lebens“ hin. Hieraus zieht er nun folgenden Schluß: „Aus der altgriechischen Religionskunde und Literatur stammte die Vorstellung (des ἐπισκιάζειν bei Lukas) nicht; griechisch ist allein das Wort. Die Ausdrucksweise des Evangelisten befindet sich in Übereinstimmung mit seinem sonstigen Bemühen, spezifisch aramäische Worte und Begriffe durch griechische Nomina zu ersetzen, die aus einer ganz anderen Welt herausgewachsen sind“ [1]. Hier muß ich den Einwand erheben, daß die Vorstellung eines als vogelartigen Wesens gedachten Dämons, der sowohl als Beschützer auftreten wie auch den geschlechtlichen Verkehr mit einem irdischen Weibe vollziehen kann, der altgriechischen Religionskunde und Literatur völlig vertraut ist und sich hier in einer außerordentlich breiten Ausdehnung findet [2]; ja, nach griechischer Anschauung werden πνεῦμα und λόγος nicht nur nach irgendeiner ihrer Eigenschaften mit Vögeln verglichen, wie es auch der Jude hier und da tut [3], sondern sie fliegen selbst, sind selbst geflügelte Wesen [4]. Gerade hier zeigt sich wieder der Unterschied der dem griechischen Denken angepaßten Ausdrucksweise des Lukas von der der übrigen Evangelisten. Er ist der einzige, der bei der Taufe Jesu das Kommen des heiligen Geistes nicht nur mit dem Fluge einer Taube vergleicht [5], sondern schreibt (3, 22): καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῷ εἴδει ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν· Das ist nicht nur griechisch ausgedrückt, sondern auch gut griechisch gedacht und vorgestellt.

So liegt auch dem ἐπισκιάζειν bei Lukas ursprünglich die Vorstellung vom Heranfliegen eines Geistwesens zugrunde, das mit seinen Flügeln den Menschen überschattet. Aus dieser Vorstellung heraus entwickelt sich dann der Gebrauch des Wortes ἐπισκιάζειν zur Bezeichnung des Nahens eines pneumatischen Wesens überhaupt und gewinnt in der Mystik noch die Nebenbedeutung einer durch das kommende πνεῦμα verursachten Verdunkelung des menschlichen Verstandes zugunsten der göttlichen Einwirkung. Gerade durch die Wahl dieses Ausdrucks wird die Schilderung der pneu-

---

1) A. a. O. S. 342.

2) Vgl. G. Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst, Leiprig 1902.

3) So die Glosse zu Gen. 1, 2 im Talm. Chagiga 15a oben: „Wie die Taube, die ihre Jungen berührt und doch nicht berührt“. Weitere Hinweise bei P. Schanz, Kommentar über das Evangelium des heiligen Matthäus, Freiburg 1879 S. 132.

4) DHG I S. 51. Weicker a. a. O. S. 4f. Zur Vorstellung der fliegenden λόγοι vgl. man folgende beide Stellen aus Philon miteinander: De Gigant. § 6 M 263: οὓς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωυσῆς εἴωθεν ὀνομάζειν· ψυχαὶ δ' εἰσὶ κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι. De somniis I § 127 M 640: ὁ θεῖος τόπος καὶ ἡ ἱερὰ χώρα πλήρης ἀσωμάτων ἐστὶ λόγων· ψυχαὶ δ' εἰσὶν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι. Siehe auch Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen, Straßburg 1909 S. 122. Justin. Dial. c. Tryph. 88 p. 267: ἀναδύντος αὐτοῦ (scil. Ἰησοῦ) ἀπὸ τοῦ ὕδατος ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι.

5) Mt. 3, 16: καὶ εἶδεν πνεῦμα θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστεράν. Mk. 1, 10: καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν. Joh. 1, 33: τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ.

matischen Empfängnis der Maria aufs engste mit den griechischen Vorstellungen vom Verkehr des Menschen — und insbesondere der Frauen — mit der Geisterwelt verwoben.

Schließlich möchte ich hier noch auf Resch's Erklärung des ἐπισκιάζειν eingehen, um dadurch zu zeigen, wie man sich gerade hier durch das Bemühen, für den Sprachgebrauch und die Gedanken des Neuen Testamentes ausschließlich im Alten und in der hebräischen Sprache Aufklärung zu suchen, systematisch den Weg zum Verständnis versperrt hat. Er schreibt[1]: „Mit Bestimmtheit ergibt sich aus dieser alttestamentlichen Parallele (Exod. 40, 35) für das ἐπισκιάζειν des griechisch-kanonischen Textes שָׁכַן[2] als vorkanonisch-hebräisches Grundwort. In überraschender Weise wird dies durch das ἐσκήνωσεν (Joh. 1, 14) des johanneischen Prologs bestätigt[3]. Während die lukanische Übersetzung der hebräischen Quellenschrift, wie fast überall, so auch hier an den Sprachgebrauch der LXX sich anschließt, ist der vierte Evangelist in originaler Weise selbständig vorgegangen. Er hat mit σκηνοῦν ein Wort gewählt, welches nicht nur das שָׁכַן des Urtextes[4] viel getreuer wiedergibt als das ἐπισκιάζειν des Septuaginta-Griechisch, sondern auch durch seine drei Stammkonsonanten mit שָׁכַן etymologisch wurzelverwandt ist (sic!), überdem aber auch an den neuhebräischen Ausdruck שְׁכִינָה (Bezeichnung der Gegenwart Gottes) anknüpft. So erklärt sich dieses σκηνοῦν — ein ἅπαξ λεγόμενον in der gesamten Evangelienliteratur — als eine höchst geistvolle Übersetzung des quellenmäßigen שָׁכַן durch die Hand des vierten Evangelisten. Zugleich wird dieses σκηνοῦν in Joh. 1,14 ein neuer Beweis dafür, daß der Verfasser des vierten Evangeliums die Geburtsgeschichte Jesu nach der hebräischen Urschrift gekannt, daß er darin (wie die Worte: συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ, so auch) den Satz:

---

1) A. a. O. S. 90.

2) Sich niederlassen; lagern wohnen. Die „Bestimmtheit" dieses überraschenden Ergebnisses beruht darauf, daß die LXX bei ihrer Übersetzung von Exod. 40, 55 für die Wolke, in der sich die Gottheit verbirgt, nicht den sinnlich-konkreten Ausdruck „wohnen" gebrauchen wollten, sondern das hier bei einer Wolke ganz natürliche und den Gottesbegriff weniger profanierende ἐπισκιάζειν einsetzten. Wählte man zur Übersetzung ἐπισκιάζειν, so blieb eben die Wolke über der Stiftshütte und mit ihr die Gottheit. Wir haben hier ein Verfahren, das die LXX an vielen Stellen anwandten, um die alttestamentlichen Vorstellungen vom Wesen und Wirken der Gottheit auf eine höhere Stufe zu heben oder aus ihnen wenigstens das einem entwickelteren religiösen Denken Anstößige zu entfernen; vgl. das in der DHG 1 S. 36, 1 über die Übersetzungstätigkeit der LXX Gesagte. Hätten die LXX an dieser Stelle wörtlich übersetzt und für שָׁכַן οἰκεῖν oder σκηνοῦν gewählt, so wäre die Vorstellung entstanden, daß die Wolke und mit ihr die Gottheit in der Stiftshütte wohnt; sie wären damit in zu scharfen Gegensatz zu der allgemein verbreiteten hellenistischen Lehre gekommen, daß die Gottheit nicht in Tempeln von Händen gemacht wohne. Auch Mk. 9, 7 ist aus ähnlichen Gründen nicht hierher zu ziehen, eher könnte schon Apg. 5, 15 auf einer ähnlichen Vorstellung beruhen.

3) Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.

4) Resch meint den Urtext der hebräischen Quellenschrift zu den Kindheitsevangelien, der jedoch nirgends vorliegt, sondern nur in seiner Phantasie existiert.

δύναμις κυρίου (= ὑψίστου) ἐπισκιάσει (= σκηνώσει) σοι gelesen und diese Sätze für die eigentlichen Pointen des Kindheitsevangeliums gehalten hat".

Sehen wir uns nun die von Resch hier angezogene Stelle des Johannesevangeliums nicht nur nach ihren Worten, sondern auch dem Sinne nach an, den sie bedeuten, so werden wir auf recht andere Gedanken und Parallelen geführt. Da heißt es: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. Nur die erste Hälfte des Satzes könnte man zur Not auf die Empfängnis des Logos in der Maria beziehen, die zweite Hälfte kann niemals so gedeutet werden, daß der Logos in Maria Wohnung nehmen soll. Es steht ausdrücklich da: und er wohnte in uns. Den ganzen Prolog des Johannesevangeliums durchzieht dieser Doppelgedanke des Kommens des Logos in die Welt überhaupt und seines Kommens in die Menschen. Auch unseren Satz kann man nur als den Ausdruck zweier einander parallel laufender Gedanken verstehen: der Logos wird Fleisch überhaupt, und der Logos nimmt seine Wohnung in uns. Auf der einen Seite haben wir die Gegenüberstellung: λόγος — σάρξ, auf der andern die von: λόγος — ἡμεῖς. Die letztere ist verbunden durch das Prädikat ἐσκήνωσεν, das die Art, wie der λόγος in uns aufgenommen werden soll, näher bezeichnet: er soll in uns wohnen, oder: wir sollen seine Wohnung sein. Der Logos soll sich in uns verkörpern, so wie er in der σάρξ Christi verkörpert wurde. Es ist ein etwas anderer Gedankenkreis, in dem sich Johannes hier bewegt, als es der ist, über den die Lukasstelle: δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι handelt. Bei Lukas die Schilderung des Kommens des πνεῦμα über und in Maria, bei Johannes die Herausarbeitung des Verhältnisses, in dem der Logos zum Menschen Jesus und zu den übrigen Menschen steht. Auf der einen Seite steht bei Johannes das geistige Prinzip, der Logos, auf der andern das körperliche, die σάρξ und ἡμεῖς. In Jesus wohnt der Logos als seine Seele, als sein Geist, als sein πνεῦμα, und so soll auch in uns der Logos, sein Geist, sein πνεῦμα wohnen. So wie es aber im Griechischen und auch im Alten Testamente[1] eine gebräuchliche Redeweise ist, Fleisch (σάρξ) oder den Körper (σῶμα) als Träger des geistig-göttlichen Prinzips, des πνεῦμα, zu bezeichnen und dieses zu ihnen in Gegensatz zu stellen, so ist es eine nur im griechischen und hellenistischen Schrifttum nicht gerade ungewöhnliche Ausdrucksweise, den Leib σκῆνος und Wohnung der Seele oder des Geistes zu nennen[2]. Wenn also Johannes hier, wo er davon reden will, daß

1) Nachweise DHG I S. 90f.

2) Demokrit: Diels Vors.[4] 55 B 37: ὁ τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ αἱρεόμενος τὰ θειότερα αἱρέεται· ὁ δὲ τὰ σκήνεος τὰ ἀνθρωπήϊα. 187: ἀνθρώποις ἁρμόδιον ψυχῆς μᾶλλον ἢ σώματος λόγον ποιεῖσθαι· ψυχῆς μὲν γὰρ τελεότης σκήνεος μοχθηρίην ὀρθοῖ, σκήνεος δὲ ἰσχὺς ἄνευ λογισμοῦ ψυχὴν οὐδέν τι ἀμείνω τίθησιν. 57: κτηνέων μὲν εὐγένεια ἡ τοῦ σκήνεος εὐθένεια, ἀνθρώπων δὲ ἡ τοῦ ἤθεος εὐτροπίη. Vgl. 270, 288, 223 und A 152. — Platon bei Clem. Alex. Strom. V cap. XIV 94, 3: δ (scil. σῶμα) γήινόν φησιν ὁ Πλάτων σκῆνος. Tim. Locr. 100 A: ὡς τἄλλα μέρεα τᾶς ψυχᾶς καὶ τῶ σώματος ὑπηρετεῖν τούτῳ (scil. λογικῷ), καθάπερ ὑπάτῳ τῶ σκάνεος ἅπαντος, vgl

der Logos in uns Aufnahme finden soll, gerade den Ausdruck σκηνοῦν wählt, so braucht er sich durchaus nicht an ein hebräisches Wort zu klammern, sondern er zeigt damit nur eine ebenso große Vertrautheit mit der religiös-philosophischen Bildersprache der Griechen, wie wir sie — was die Wahl dieses Wortes angeht — ebenso in den paulinischen Briefen[1], im Buche Jesus Sirach und in der Sapienta Salomonis[2], im äthiopischen Henoch[3], in den Zauberpapyri[4] und in den hermetischen Traktaten[5] finden, sämtlich Schriften, denen man eine Beeinflussung durch hellenistische philosophisch-religiöse Spekulation nicht absprechen kann. Noch weit größer würde sich der Kreis paralleler hellenistischer Ausdrücke gestalten, wenn wir von dem Worte σκηνοῦν (σκῆνος) absähen und im allgemeinen das Motiv des Wohnens (οἰκεῖν, οἶκος, οἰκίζειν u. dgl.) einer geistigen Kraft, eines πνεῦμα, eines Dämons, eines Gottes im Menschen zum Vergleiche heranzögen. Das Besprochene wird genügen, um den Beweis zu erbringen, daß weder das johanneische σκηνοῦν noch das lukanische ἐπισκιάζειν auf das hebräische שָׁכַן zurückgeführt zu werden brauchen, daß sich vielmehr beide aus dem hellenistischen Wortgebrauch zwanglos erklären lassen. Für das Verbum ἐπισκιάζειν in seiner Verbindung mit δύναμις = πνεῦμα aber führten die angezogenen Stellen ebenso wie der sonstige Gebrauch der mit dem πνεῦμα verbundenen Ausdrücke in der lukanischen Fassung des Kindheitsevangeliums in den Gedankenkreis des griechischen Prophetismus hinein.

Es erhebt sich nun die Frage: Wie ist es möglich, daß das πνεῦμα ἅγιον, gedacht als Gabe der Inspiration, als πνεῦμα προφητικόν, zugleich

---

101 C. 103 C. 104 D. Axioch. 365 E.: ἡμεῖς μὲν γάρ ἐσμεν ψυχή, ζῶον ἀθάνατον ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ· τὸ δὲ σκῆνος τουτὶ πρὸς κακοῦ περιήρμοσεν ἡ φύσις. Maxim. Tyr. Diss. VIII 3: Εἰ γὰρ ἀνθρώπου ψυχὴ ἐγγύτατον θεῷ καὶ ἐμφερέστατον, οὐδήπου εἰκὸς τὸ ὁμοιότατον αὐτῷ περιβαλεῖν τὸν θεὸν σκήνει ἀτοπωτάτῳ. Aresas bei Stob. eclog. I p. 846 (Wachsm.): ἔν τε ἐκτυπώσει καὶ ἐξεργασίᾳ τῷ ἀνθρωπίνῳ σκάνεος. Onatas bei Stob. eclog. I p. 139, 18 (Wachsm.): Συνέχει γὰρ τὰ μὲν σκάνεα τῶν ζῴων ⟨ζῳά⟩, ταύτας δ' αἴτιον ψυχά. So kann Hesych s. v. σκῆνος dieses einfach als σῶμα erklären.

1) II Kor. 12, 9: ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ. Auch J. Weiß (Das Urchristentum I 1914 S. 358, 2) sieht wie Resch in dem ἐπισκηνοῦν eine Erinnerung an das alttestamentliche שָׁכַן.

2) Sir. 24, 8: ἐν Ἰακὼβ κατασκήνωσεν, von der σοφία gesagt, die sich selbst Gottes Wort nennt. Sapientia 9, 15: φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφροντίδα. Vgl. auch Did. X 2: οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.

3) Kap. 42, 2: Die Weisheit ging aus, um bei den Menschenkindern Wohnung zu nehmen.

4) Wessely S. 93 Z. 1948: ... τὴν ἐξουσίαν τούτου τοῦ βιοθανάτου πνεύματος, οὗπερ ἀπὸ σκήνους κατέχω τοῦ (Reitzenstein τὸ) δεῖνα, ἵν' ἔχω αὐτὸν μετ' ἐμοῦ βοηθόν.

5) Stob. eclog. I p. 291, 19 (Wachsm.): καὶ γὰρ γῆς τε καὶ ὕδατος καὶ πυρὸς καὶ ἀέρος ἐπιρροὴ ἡμῖν γίγνεται, ἤ τις τὰ σώματα ἡμῶν νεοποιοῦσα συνέχει τὸ σκῆνος. Corp. Herm. XIII 12 (Reitzenstein, Poimandres p. 344, 1): Τὸ σκῆνος τοῦτο, ὃ καί, ὦ τέκνον, διεξεληλύθαμεν, ἐκ τοῦ ζῳοφόρου κύκλου συνέστη. XIII 15 (Poim. p. 345, 9): καλῶς σπεύδεις λῦσαι τὸ σκῆνος.

Urheber einer Befruchtung der Maria sein kann? Die von Lukas (oder auch schon von seiner Quelle) gewählten Ausdrücke wiesen auf das Gebiet des griechischen Prophetismus hin. Hierhin haben wir uns zunächst zu wenden, und unsere Frage kann als beantwortet gelten, wenn der Nachweis erbracht werden kann, daß in der Vorstellungswelt der Griechen ein fester gedanklicher Zusammenhang bestand zwischen der Verleihung des πνεῦμα προφητικόν und der übernatürlichen Empfängnis eines Weibes durch ebendasselbe πνεῦμα, eine Empfängnis, die zur Geburt eines Gottessohnes führt.

Um diesen Nachweis zu erbringen, brauchen wir uns nicht in abgelegene Gebiete zu verlieren. Der in klassischer und hellenistischer Zeit allgemein bekannte Prophetinnentypus der Pythia zu Delphi liefert uns bereits einen Teil von dem, was wir suchen. Ein πνεῦμα μαντικόν oder ἐνθουσιαστικόν steigt aus dem Erdspalt auf, über dem die Pythia, eine Jungfrau, sitzt[1], und durch dieses πνεῦμα wird sie des Gottes voll und beginnt zu weissagen. Strabon braucht bei der Schilderung des Vorganges das Wort δέχεσθαι[2], Suidas spricht von der Vorstellung einer Empfängnis[3], Origenes und Johannes Chrysostomus aber erzählen mit höhnischer Ausführlichkeit von der Prophetin des Apollo, die sich auf den Dreifuß setzt, die Schenkel öffnet und das πνεῦμα in ihrem Mutterleibe empfängt[4]. Die durch Norden zusammengetragenen reichen Parallelen[5] zeugen für die Richtigkeit der Vorstellung.

---

1) Siehe DHG I S. 129, 2.

2) Geogr. IX 3, 5 (419): ὑπερκεῖσθαι δὲ τοῦ στομίου τρίποδα ὑψηλόν, ἐφ' ὃν τὴν Πυθίαν ἀναβαίνουσαν, δεχόμενον τὸ πνεῦμα, ἀποθεσπίζειν ἔμμετρά τε καὶ ἄμετρα. Ebenso im liber de mysteriis (ed. Parthey 1857) 3, 11: ἥ γε ἐν Βραγχίδαις γυνὴ χρησμῳδός ... ἐκ τοῦ ὕδατος ἀτμιζομένη δέχεται τὸν θεόν, und weiter oben: ὅλη γίνεται τοῦ θεοῦ; vgl. 3, 6: ὁρᾶται δὲ καὶ τῷ δεχομένῳ τὸ τοῦ πυρὸς εἶδος πρὸ τοῦ δέχεσθαι.

3) Πύθωνος δαιμονίου μαντικοῦ· τάς τε πνεύματι Πύθωνος ἐνθουσιώσας καὶ φαντασίαν κυήσεως παρεχομένας τῇ τοῦ δαιμονίου περιφορᾷ ἡξίου τὸ ἐσόμενον προαγορεῦσαι. Vgl. Περὶ ὕψους 13, 2 (p. 30, 20 Vahlen[3]): ἔνθα ῥῆγμά ἐστι γῆς ἀναπνεῖν ὡς φασιν ἀτμὸν ἔνθεον, αὐτόθεν ἐγκύμονα τῆς δαιμονίου καθισταμένην δυνάμεως (hier wieder synonym mit einem weiter oben vorausgehenden πνεῦμα gebraucht) παραυτίκα χρησμῳδεῖν κατ' ἐπίπνοιαν κτλ.

4) Origenes c. Cels. VII 3 (695): ἱστόρηται τοίνυν περὶ τῆς Πυθίας, ὅπερ δοκεῖ τῶν ἄλλων μαντείων λαμπρότερον τυγχάνειν, ὅτι περικαθεζομένη τὸ τῆς Κασταλίας στόμιον ἡ τοῦ Ἀπόλλωνος προφῆτις δέχεται πνεῦμα διὰ τῶν γυναικείων κόλπων· οὗ πληρωθεῖσα ἀποφθέγγεται τὰ νομιζόμενα εἶναι σεμνὰ καὶ θεῖα μαντεύματα κτλ. III 25 (462): καὶ μάλιοθ' ὅτι διὰ τοῦ Πυθίου στομίου περικαθεζομένη τῇ καλουμένῃ προφήτιδι πνεῦμα διὰ τῶν γυναικείων ὑπεισέρχεται τὸ μαντικόν, ὁ Ἀπόλλων, τὸ καθαρὸν ἀπὸ γηίνου σώματος. — Joh. Chrysost. Homil. XXIX 1 ad I. Kor. 12 (X p. 260 BC ed. Montfaucon): λέγεται τοίνυν αὕτη ἡ Πυθία γυνή τις οὖσα ἐπικαθῆσθαι τῷ τρίποδί ποτε τοῦ Ἀπόλλωνος διαιροῦσα τὰ σκέλη. εἶθ' οὕτω πνεῦμα πονηρὸν κάτωθεν ἀναδιδόμενον καὶ διὰ τῶν γεννητικῶν αὐτῆς διαδυόμενον μορίων πληροῦν τὴν γυναῖκα τῆς μανίας. Wie O. Stoll (Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie, 2. Aufl. Leipzig 1904 S. 304) dazu kommt, zu behaupten, daß Origenes die Sehergabe der Pythia einem bösen Geiste zuschreibt, der der Priesterin des Apollo in den „After" fährt, ist mir unklar und dürfte wohl auf eine falsche Übersetzung zurückzuführen sein.

5) Aeneis Buch VI, Leipzig 1903 S. 144. Hier findet sich die Bemerkung, daß es sich um eine verwandte Vorstellung handle, wenn Elisabeth beim Anblick der Maria

Für die Sache selbst aber spricht das in seinem Alter und seiner Echtheit nicht anzutastende Gerät des Dreifußes. Wozu brauchte sich die Pythia auf einem Dreifuß über den Erdspalt zu „setzen", wenn das von unten aufsteigende πνεῦμα nicht auf ihren Unterleib, sondern etwa auf ihren Kopf, die Sinne, die Nerven wirken sollte? Doch nicht nur von diesem ἀπόρρητον der griechischen Mantik reißen die christlichen Apologeten den Schleier weg, sie enthüllen uns auch die im Altertum als μυστήριον betrachtete Tatsache, daß ein Träger des göttlichen πνεῦμα, ein Prophet, dieses durch einen „Geschlechtsakt" auf eine Frau übertragen kann, wodurch diese selbst zur Prophetin wird. Die Gnostiker als Heiden darzustellen, ist ein bekanntes Motiv der christlichen Apologetik. Um den gnostischen Propheten Markus zu kompromittieren, berichtet uns Irenäus[1], der wahrscheinlich einer älteren Quelle folgt, von einem Akt der Übertragung pneumatischer Kräfte auf andere folgendes: „Es ist wahrscheinlich, daß er auch einen dienenden Dämon hat, durch den er selbst zu prophezeien scheint und alle, die er der Teilnahme an seiner Gnade für würdig hält, zu Prophetinnen macht. Besonders macht er sich nämlich viel zu schaffen mit Frauen und zwar mit den eleganten, in Purpur gekleideten und sehr reichen, welche er oft durch Schmeicheleien zu verführen sucht. Er sagt: Ich will, daß du teilhabest an meiner Gnade, denn der Vater des Alls sieht deinen Engel stets vor meinem Angesicht. Der Ort deiner Größe aber ist in mir. Wir müssen eins werden. Empfange zuerst von mir und durch mich die Gnade. Bereite dich wie eine Braut, die ihres Bräutigams wartet, damit du werdest, was ich, und ich, was du. Empfange in deinem Brautgemach den Samen des Lichtes. — Nimm hin von mir den Bräutigam, fasse ihn und lasse dich von ihm fassen. — — — Siehe, die Gnade ist herabgekommen in dich; öffne deinen Mund und weissage[2]!" Was Markus hier treibt, ist nichts anderes als die in die Praxis umgesetzte gnostische Spekulation von der unio mystica der menschlichen Seele mit ihrem Himmelsbräutigam, von dem πνευματικὸς γάμος[3]. Daß aber diese Spekulation im ältesten Griechentum, in der Dionysosreligion und zpeziell im Mysterienwesen[4] ihren Ursprung hat, ist

---

ihr Kind im Leibe hüpfen fühlt und in prophetische Lobgesänge ausbricht, eine Bemerkung, die mir den ersten Anstoß dazu gab, den griechischen Prophetismus auf Parallelen zur pneumatischen Empfängnis zu durchsuchen.

1) I 13, 3.

2) Ich übernehme die gute Übersetzung aus Weinels Buch: Die Wirkungen des Geistes und der Geister, Freiburg 1899 S. 220 f. Vgl. hierzu auch Liechtenhahn, Die Offenbarung im Gnostizismus, Göttingen 1901 S. 28. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen 1907 S. 316 f.

3) Vgl. A. Dieterich, Mithrasliturgie, Leipzig 1903 S. 121 ff. Anrich, Das antike Mysterienwesen, Göttingen 1894 S. 77. Liechtenhahn a. a. O. S. 144 ff. R. Perdelwitz, Die Mysterienreligion und das Problem des I. Petrusbriefes, Gießen 1911 S. 40 f.

4) De Jong, Das antike Mysterienwesen, Leiden 1909, schreibt S. 22: Betreffs der heiligen Heirat ist außer den höchst undeutlichen Anspielungen hellenistischer Autoren das Zeugnis des Bischofs Asterius (in seiner etwa 390 verfaßten „Lobrede

längst erkannt. Für uns ist gerade die Schilderung des Treibens des Markus darum so wertvoll, weil in ihr der Gedanke klar zum Ausdruck kommt, daß es sich in dem bekannten ἱερὸς γάμος auch um die Verleihung des πνεῦμα προφητικόν handelte, daß auch dieses durch einen Geschlechtsakt übertragbar war und daß es auf den Empfang dieser Gnadengabe des πνεῦμα in den Mysterien vor allem ankam. Erst von hier aus können wir verstehen, wie die Mysterien schon früh[1] als eine Stätte der Unzucht verschrieen wurden und wie z. B. Philon dazu kommt, zu behaupten: „In Wahrheit kommt es oft vor, daß von den guten Menschen keiner sich in die Mysterien einweihen läßt, dafür aber bisweilen Räuber und Seeräuber und Haufen von verworfenen, sittenlosen Frauenzimmern“[2].

Für unsere Untersuchung aber gewinnen wir aus alledem das Resultat, daß zwischen dem πνεῦμα προφητικόν und der Schwängerung einer Frau ein fester gedanklicher Zusammenhang in der Weise besteht, daß das göttliche πνεῦμα entweder durch die Gottheit unmittelbar oder durch einen Propheten, der es besitzt, im Geschlechtsakt auf eine Frau übertragen werden kann, die hierdurch selbst zur Prophetin wird.

---

auf die hl. Märtyrer“ S. 193c Ed. Combefis 1648) ausschlaggebend: „Ist dort (in Eleusis) nicht der finstere Niedersteig (Katabasion) und das feierliche Zusammensein des Hierophanten und der Priesterin, zwischen ihm und ihr allein; werden nicht die Fackeln ausgelöscht und hält nicht die unzählbare Menge für ihr Heil, was in der Finsternis von den beiden vollzogen wird?“ Jene Priesterin war gewiß die oben erwähnte der Demeter; welche mystische Heirat hier gemeint ist, wissen wir nicht. Auch die Geburt eines heiligen Kindes ward in den Weihen verkündet. — Hierzu seien noch zwei Stellen aus Plutarch angeführt, auf die Reitzenstein (Poimandres S. 228f.) im Anschluß an die Besprechung der von Josephus (Antiqu. XVIII 65ff. ed. Niese) erzählten Geschichte aufmerksam macht, in der von einem römischen Jüngling berichtet wird, dem es gelingt, eine römische Jungfrau dadurch zu verführen, daß er sie in einen Tempel lockt, wo er ihr als Gott erscheint und als solcher den Geschlechtsakt mit ihr vornimmt. Vit. Num. 4: καίτοι δοκοῦσιν οὐκ ἀπιθάνως Αἰγύπτιοι διαιρεῖν, ὡς γυναικὶ μὲν οὐκ ἀδύνατον πνεῦμα πλησιάσαι θεοῦ καί τινος ἐντεκεῖν ἀρχὰς γενέσεως, ἀνδρὶ δ' οὐκ ἔστι σύμμιξις πρὸς θεὸν οὐδ' ὁμιλία σώματος. — Quaest. conv. VIII 3 (718 AB): καὶ οὐδὲν οἶομαι δεινόν, εἰ μὴ πλησιάζων ὁ θεὸς ὥσπερ ἄνθρωπος. ἀλλ' ἑτέραις τισὶν ἁφαῖς δι' ἑτέρων καὶ ψαύσεσι τρέπει καὶ ὑποπίμπλησι θειοτέρας γονῆς τὸ θνητόν. „κοὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος“ εἶπεν „ἀλλ' Αἰγύπτιος τὸν τ' Ἄπιν οὕτω λοχεύεσθαί φασιν ἐπαφῇ τῆς σελήνης· καὶ ὅλως ἄρρενι θεῷ πρὸς γυναῖκα θνητὴν ἀπολείπουσιν ὁμιλίαν· ἀνάπαλιν δ' οὐκ ἂν οἴονται θνητὸν ἄνδρα θηλείᾳ θεῷ τόκου καὶ κυήσεως ἀρχὴν παρασχεῖν διὰ τὸ τὰς οὐσίας τῶν θεῶν ἐν ἀέρι καὶ πνεύμασι καί τισι θερμότησι καὶ ὑγρότησι τίθεσθαι“. Aus dem letzten Satze geht deutlich hervor, wie Plutarch auch hier seine eigene Ansicht vom Wesen der Götter in die ägyptische Mythologie hineinträgt. Er sieht den ägyptischen Mythus mit hellenistischen Augen und verfährt ganz ähnlich wie Philon mit der Septuaginta.

1) Vgl. das DHG I S. 168f. im allgemeinen über die Ekstase Gesagte.

2) De spec. leg. I § 323 M 261. Über Hetären als Teilnehmerinnen an Mysterienfeiern vgl. Rohde, Psyche I[4] S. 386. Weiteres Material über Philons mit den Kynikern zusammentreffende Verurteilung der Ausschweifungen in den Mysterien findet sich bei P. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe (Beiträge zur Gesch. d. griech. Philosophie und Religion von P. Wendland u. O. Kern, Berlin 1895) S. 42f.

Doch in der Reihe der Analogien, die das hellenische πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν mit dem πνεῦμα ἅγιον der Geburtsgeschichte des Jesuskindes bei Lukas verbinden, steht noch eine große Lücke offen, wenn wir auf die Folgen der Empfängnis durch das πνεῦμα blicken. Maria nimmt das πνεῦμα in ihren Leib auf, wird dadurch schwanger, wird außerdem zur Prophetin und gebiert das Jesuskind. Die Pythien, die Sibyllen, die gnostischen Prophetinnen, die Teilnehmerinnen an den Mysterien nehmen ebenfalls das πνεῦμα in ihren Leib auf, geraten dadurch auch in Enthusiasmus und gebären — — jedenfalls kein Kind. Die Folgen ihrer pneumatischen Empfängnis waren prophetische Worte, Worte, von denen man wohl sagen könnte, daß sie geboren wurden; denn sie strömten nach antiker Vorstellung nicht aus ihrem Munde, sondern ihr Unterleib stieß sie aus. Wie man sich diesen Vorgang im einzelnen dachte, darüber lassen sich aus den griechischen Texten eine Anzahl von Andeutungen entnehmen. Das Wort ἐγγαστρίμυθος, das zur Bezeichnung der Propheten und auch der Prophetinnen[1] gebraucht wurde, weist zwingend darauf hin, daß man sich den Unterleib — γαστήρ oder auch κοιλία[2] — als das Organ dachte, auf das die Gottheit einwirkte. Eine unsichere Stelle bei Galen[3] macht es sogar wahrscheinlich, daß man sich den Mund bei dieser Art der Weissagung geschlossen vorstellte. Hierzu würde eine beachtenswerte Schilderung aus der Ascensio Jesajae passen, in der es heißt (6, 10): „Während er durch den heiligen Geist redete, schwieg er still, sein Bewußtsein war von ihm genommen, er sah die Männer nicht, die vor ihm standen, und seine Augen waren geöffnet, aber sein Mund war stumm, und das Bewußtsein seiner

1) Suidas s. v. Ἐγγαστρίμυθος· ἐγγαστρίμαντις, ὃ νῦν τινὲς Πύθωνα, Σοφοκλῆς δὲ στερνόμαντιν, Πλάτων ὁ φιλόσοφος Εὐρυκλέα, ἀπὸ Εὐρυκλέους τοιούτου μάντεως· Ἀριστοφάνης Σφηξί ⟨1014⟩ „μιμησάμενος τὴν Εὐρυκλέους μαντείαν καὶ διάνοιαν". Φιλόχορος δ' ἐν γ' περὶ μαντικῆς καὶ γυναῖκας ἐγγαστριμύθους κτλ. Hippokr. Epid. V p. 571 (ed. Kühn): καὶ ἐκ τοῦ στήθεος ὑπεψόφεεν ὥσπερ αἱ ἐγγαστρίμυθοι λεγόμεναι, cf. VII p. 658. I Reg. 28, 7: καὶ εἶπε Σαοὺλ τοῖς παισὶν αὐτοῦ· Ζητήσατέ μοι γυναῖκα ἐγγαστρίμυθον ... Ἰδοὺ γυνὴ ἐγγαστρίμυθος ἐν Ἀενδὼρ κτλ.

2) Pollux. Onom. II 168: τὸ δ' ἀπὸ στέρνων ἐπ' αἰδοῖα κατὰ τὸν κενεῶνα καλεῖται κοιλία καὶ γαστήρ, ἀφ' ἧς ... καὶ ἐν γαστρὶ ἔχειν Ἡρόδοτος, καὶ ἐγγαστρίμαντις καὶ ἐγγαστρίμυθος. Jes. 8, 19: Ζητήσατε τοὺς ἐγγαστριμύθους καὶ τοὺς ἀπὸ τῆς γῆς φωνοῦντας, τοὺς κενολογοῦντας, οἳ ἐκ τῆς κοιλίας φωνοῦσιν. Die Beziehung zur κοιλία klingt auch an bei Clem. Al. Paedag. II 1, 15: τῶν δὲ ἀμφὶ τὰς φλεγμαινούσας κυπταζόντων τραπέζας, τὰ σφέτερα τιθηνουμένων πάθη, δαίμων καθηγεῖται λιχνότατος, ὃν ἔγωγε οὐκ ἂν αἰσχυνθείην „κοιλιοδαίμονα" προσειπεῖν, [καὶ] δαιμόνων κάκιστον καὶ ἐξωλέστατον. παραπλήσιος οὖν οὗτος ἀτεχνῶς τῷ ἐγγαστριμύθῳ καλουμένῳ. Hierher gehört auch der Witz bei Lukian, Lexiph. 20: Ἰδοὺ πείθομαι καὶ πίομαι. φεῦ, τί τοῦτο; πολὺς ὁ βορβορυγμός. ἐγγαστρίμυθόν τινα ἔοικα πεπωκέναι. Wenn an der in der vorigen Anmerkung aus der hippokratischen Sammlung angeführten Stelle vom στῆθος die Rede ist, so ist das bereits eine Milderung der ursprünglichen Volksvorstellung. Bedeutsam ist, daß Platon das Organ der Mantik und enthusiastischen Weissagung in den Unterleib verlegt und besonders der Leber eine bestimmte Rolle zuweist, Tim. 70 D ff. Siehe darüber DHG I S. 195 ff.

3) Vgl. die Titelvignette zu DHG I.

Körperlichkeit war von ihm genommen, aber sein Odem war noch in ihm". Weiter unten bei der Besprechung des Zungenredens werden wir die Stellen zu erörtern haben, an denen von den zischenden, undeutlichen Lauten die Rede ist, die der Prophet ausstößt, der dabei seiner eigenen Zunge nicht mächtig ist. Auch die starre Mundstellung am Dionysoskopf von Leiden[1] läßt darauf schließen, daß der Ekstatiker den Mund nur so weit öffnete, als es zum Hervorstoßen der aus dem Innern drängenden Worte nötig war. Zugrunde liegt stets die Vorstellung, daß die Gottheit oder der Dämon in den Unterleib des Menschen einfährt[2] und unter Ausschaltung des menschlichen Bewußtseins selbst aus dem Leibe heraus spricht. Dabei scheint das Wort ἐγγαστρίμυθος eine der ältesten Bezeichnungen für den im Enthusiasmus sprechenden Seher gewesen zu sein[3], ein Wort, das einer Vorstellung entspringt, von der später die Gelehrten nichts mehr wissen wollen, das sich aber trotz der Verachtung dieser Art Prophetenkunst, die von Juden[4]

---

1) Schol. in Plat. Soph. 252 C: ἐγγαστρίμυθος δέ ἐστιν ὁ ἐν γαστρὶ μαντευόμενος ... Εὐρυκλῆς γὰρ ἐδόκει δαίμονά τινα ἐν τῇ γαστρὶ ἔχειν, τὸν ἐγκελευόμενον αὐτῷ περὶ τῶν μελλόντων λέγειν· ὅθεν καὶ ἐγγαστρίμυθος ἐκαλεῖτο. Vgl. die folgende Anmerkung und Cicero De divin. I 67: deus inclusus corpore humano, non iam Cassandra loquitur.

2) Plutarch. De def. orac. 414 E: εὔηθες γάρ ἐστι καὶ παιδικὸν κομιδῇ τὸ οἴεσθαι τὸν θεὸν αὐτὸν ὥσπερ τοὺς ἐγγαστριμύθους, Εὐρυκλέας πάλαι νυνὶ δὲ Πύθωνας προσαγορευομένους, ἐνδυόμενον εἰς τὰ σώματα τῶν προφητῶν ὑποφθέγγεσθαι, τοῖς ἐκείνων στόμασι καὶ φωναῖς χρώμενον ὀργάνοις.

3) Zu der in der vorigen Anmerkung angeführten Plutarchstelle bemerkt E. Rohde, Psyche[4] 1907 II S. 60 Anm. 3: — das eben war offenbar die eingewurzelte Meinung (τὸν θεὸν εἰς σῶμα καθειργνύναι θνητόν, Plut. Pyth. orac. 8). Naiv spricht die alte Vorstellung ein spätes Zauberbuch aus (Kenyon, Greek Pap. in the British Museum [1893] p. 116; Pap. CXXII [saec. 4 p. Chr.] Z. 2ff.) Anrufung an Hermes: ἐλθέ μοι, κύριε Ἑρμῆ, ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰς κοιλίας τῶν γυναικῶν κτλ. Wie man mit der Volksvorstellung fertig zu werden und sie auf eine höhere Stufe zu heben versuchte, zeigt neben Plutarch auch das Buch über die Mysterien (Jamblichi de mysteriis liber recogn. G. Parthey, Berolini 1857), aus dem ich folgende Stelle hervorhebe (3, 7): ἀλλὰ χρὴ γνῶναι καὶ τίς ὁ ἐνθουσιασμός ἐστι καὶ ὅπως γίνεται. φορὰ μὲν οὖν τῆς διανοίας μετὰ δαιμονίας ἐπιπνοίας ψευδῶς δοξάζεται. οὔτε γὰρ ἡ διάνοια ἡ ἀνθρωπίνη φέρεται, εἴ γε ὄντως κατέχεται, οὔτε δαιμόνων, θεῶν δὲ γίνεται ἐπίπνοια. ἀλλ' οὐδ' ἔκστασις ἁπλῶς οὕτως ἐστίν, ἀλλ' ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἀναγωγὴ καὶ μετάστασις, ἡ δὲ παραφορὰ καὶ ἔκστασις ἐμφαίνει καὶ τὴν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀναστροφήν κτλ.

4) In der Septuaginta wird das Wort zur Bezeichnung der heidnischen Wahrsager und Wahrsagerinnen gebraucht, vor denen gewarnt wird, deren Nachahmung sogar mit dem Tode bedroht wird. Außer den oben angeführten Stellen kommen in Betracht: Lev. 20, 27: Καὶ ἀνὴρ ἢ γυνὴ ὃς ἂν γένηται αὐτῶν ἐγγαστρίμυθος ἢ ἐπαοιδός, θανάτῳ θανατούσθωσαν ἀμφότεροι· λίθοις λιθοβολήσατε αὐτούς, ἔνοχοί εἰσιν, vgl. 20, 6. — 19, 31: οὐκ ἐπακολουθήσετε ἐγγαστριμύθοις, καὶ τοῖς ἐπαοιδοῖς οὐ προσκολληθήσεσθε ἐκμιανθῆναι ἐν αὐτοῖς. Deut. 18, 10: οὐχ εὑρεθήσεται ἐν σοὶ περικαθαίρων τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ ἐν πυρί, μαντευόμενος μαντείαν, κληδονιζόμενος καὶ οἰωνιζόμενος, φαρμακοῖς ἐπαείδων ἐπαοιδήν, ἐγγαστρίμυθος καὶ τερατοσκόπος, ἐπερωτῶν τοὺς νεκρούς. I Reg. 28, 3: καὶ Σαοὺλ περιεῖλεν τοὺς ἐγγαστριμύθους καὶ τοὺς γνώστας ἀπὸ τῆς γῆς, vgl. 28, 7. I Paral. 10, 13: ὅτι ἐπηρώτησεν Σαοὺλ ἐν τῷ ἐγγαστριμύθῳ τοῦ ζητῆσαι κτλ. II Paral. 33, 6: καὶ ἐκληδονίζετο καὶ αἰωνίζετο καὶ ἐφαρμακεύετο, καὶ ἐποίησεν ἐγγαστριμύθους καὶ ἐπαοιδούς. 35, 19: καὶ

und Christen[1] als heidnisch und als Teufelswerk bezeichnet wird, in den weitesten Kreisen lebendig erhielt[2]. Aus diesem alten Volksglauben heraus läßt sich vielleicht die Übersetzung der Septuaginta von Hiob 32, 18 erklären:

כִּי מָלֵתִי מִלִּים הֱצִיקַתְנִי רוּחַ בִּטְנִי

„Denn ich bin der Reden so voll, daß mich drängt der Geist in meinem Innern", durch: ὠλέκει γάρ με τὸ πνεῦμα τῆς γαστρός, eine Übersetzung, die sich aufs engste an den hebräischen Text anschließt, aber im hellenistischen Leser wohl die Beziehung zum griechischen Prophetismus wecken mußte, wenn er sich unter den hier gebrauchten Worten überhaupt etwas Sinnvolles vorstellen wollte. In dieselbe Beleuchtung möchte man auch die Stelle im ersten Clemensbrief (ad Corinth. XXI 3) rücken: λέγει γάρ που· Πνεῦμα κυρίου λύχνος ἐρευνῶν τὰ ταμιεῖα τῆς γαστρός, eine Umbildung von Prov. 20, 27: φῶς κυρίου πνοὴ ἀνθρώπων ὃς ἐρευνᾷ ταμιεῖα κοιλίας.

Schließlich sei hier noch auf eine Stelle aus dem Johannesevangelium hingewiesen, die gewiß in diesen Vorstellungskreis hineingehört und von ihm aus erst recht verstanden werden kann. Da heißt es 7, 38:

> ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος. τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν.

Wenn Luther hier übersetzt: „von des Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen", so sind die Worte zwar nachdichtend poetisch empfunden tatsächlich aber wird durch sie der vorliegende Sachverhalt getrübt. Es steht nun einmal da: „aus dessen Unterleibe" werden Ströme lebenden Wassers fließen, und dieses lebende Wasser wird ausdrücklich bezeichnet als der Geist, der nach Jesu Verklärung über die Gläubigen ausgegossen werden soll. Man hat hier alle möglichen Erklärungsversuche unternommen,

---

τοὺς ἐγγαστριμύθους καὶ τοὺς γνώστας καὶ τὰ θαραφεὶν καὶ τὰ εἴδωλα ... ἐνεπύρισεν ὁ βασιλεὺς Ἰωσείας. Jes. 19, 3: καὶ ἐπερωτήσουσιν (scil. οἱ Αἰγύπτιοι) τοὺς θεοὺς αὐτῶν καὶ τὰ ἀγάλματα αὐτῶν καὶ τοὺς ἐκ τῆς γῆς φωνοῦντας καὶ τοὺς ἐγγαστριμύθους. 44, 25: τίς ἕτερος διασκεδάσει σημεῖα ἐγγαστριμύθων καὶ μάντεις ἀπὸ καρδίας, ἀποστρέφων φρονίμους εἰς τὰ ὀπίσω καὶ τὴν βουλὴν αὐτῶν μωραίνων. — Dieselbe Auffassung findet sich in Orac. Sibyll. III 225:

> οὐ μάντεις, οὐ φαρμακούς, οὐ μὴν ἐπαοιδούς,
> οὐ μύθων μωρῶν ἀπάτας ἐγγαστερομύθων,
> οὐδέ τε Χαλδαίων τὰ προμάντια ἀστρολογοῦσιν
> οὐδὲ μὲν ἀστρονομοῦσι·

1) Cyrillus Alex. adv. 25 Cap. XLIV Jes. p. 596: ἐγγαστριμύθους φησὶ τοὺς ψευδομάντεις, ἤτοι πυθωνικούς, τοὺς ἀπό γε τῆς σφῶν αὐτῶν καρδίας ἀνερευγομένους τὸ δοκοῦν, καὶ τῶν ἀληθῶν εἰδότας οὐδέν. Balsamon ad Can. LXV Concilii in Tr. p. 441: Ἐγγαστρίμυθοι καὶ γνῶσται λέγονται πάντες οἱ σατανικῶς ἐνθουσιῶντες καὶ προλέγοντες δῆθεν τὰ ἄγνωστα. Euseb. Praep. ev. V 25 (p. 219): σὺ δ αὐτοὺς ἐπέπεισο ἠλιθίους εἶναι, καὶ ὁ καθεστὼς καιρὸς ὅτι ἱκανὸς ἦν ἄγειν καὶ τραχηλίζειν τοὺς ἀβελτέρους οὐ μόνον εἰς Δελφικὰ καὶ Δωδωναῖα σοφιστήρια, ἀλλ' ἤδη καὶ ἐπὶ τὰ ὀρνιθομαντεῖα καὶ ἀλευρομαντεῖα καὶ τοὺς ἐγγαστριμύθους.

2) Vgl. Clem. Al. Strom. IV 17 p. 611.

ja Bousset ist neuerdings sogar auf den Gedanken gekommen, daß es sich hier um die Reminiscenz an einen Mythus von einem Flußgott handeln könne[1], und Wetter, der mit gutem Glück den Christus des Johannesevangeliums in die Atmosphäre des hellenistischen Prophetismus hineinrückt, erläutert zwar durch mannigfache Parallelen, daß die Vorstellung des heiligen Geistes als eines Stromes lebendigen Wassers[2] hier als ein von Johannes übernommenes festgeprägtes Gut anzusprechen ist, die Worte: ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ hat er aber damit noch nicht erklärt. Im Rahmen des hellenistischen Prophetismus jedoch, in den Wetter mit gutem Recht die Christusfigur des Johannesevangeliums einspannt, können diese Worte nichts anderes heißen, als daß die Jünger Jesu durch die Verleihung des verheissenen πνεῦμα zu ἐγγαστρίμυθοι werden, daß sie selbst Propheten sein sollen.

So läßt es sich mit Rücksicht auf diesen alten, in der hellenistischen Zeit noch lebendigen Volksglauben, der das Organ prophetischer Rede in den Unterleib verlegte, sehr wohl verstehen, warum man die Wirkung einer pneumatischen Empfängnis gerade in der Fähigkeit sah, prophetische Worte hervorzustoßen. Die Griechen stehen dabei mit ihrer Anschauung durchaus nicht allein; sie gehört vielmehr innerhalb der Völkerpsychologie in den weiten Kreis einer sehr alten Schicht des primitiven Animismus hinein, nach dem der Sitz der Seele sich in den Eingeweiden, in den Nieren und den Geschlechtsteilen befindet[3]. Auf diese Seele, die selbst als πνεῦμα gedacht wird, soll das göttliche πνεῦμα wirken, nur daß hierbei die menschliche Seele nach unseren Begriffen sehr seltsam lokalisiert wird. Wir haben es hier mit einer der primitiven Volksvorstellungen zu tun, von denen C. Clemen gerade innerhalb des Neuen Testamentes eine so reiche Fülle

---

1) Siehe hierüber Wetter, Der Sohn Gottes, Göttingen 1916 S. 55ff. Die von Bousset herangezogene Stelle aus Eusebius H. E. V 1, 22: στερρὸς πρὸς τὴν ὁμολογίαν, ὑπὸ τῆς οὐρανίου πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς τοῦ ἐξιόντος ἐκ τῆς νηδύος τοῦ Χριστοῦ δροσιζόμενος καὶ ἐνδυναμούμενος, stärkt nur meine Auffassung des Sachverhalts. νηδύς ist auch nichts anderes als der Unterleib, die Eingeweide. Hier ist Christus selbst der Prophet, der ἐγγαστρίμυθος nach griechischer Auffassung. Man vgl. zu unserer Stelle auch das Sibyllenorakel VIII 457ff.: . . . ἔπος δ' εἰσέπτατο νηδύν, μακρωθὲν δὲ χρόνῳ καὶ γαστέρι ζωογονηθέν. Epiph. Haer. LXXIV 3 p. 890 C: οὗτος τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν, ὁ διψῶν ἄνθρωπος λαβὼν οὐ διψήσει πάλιν, ἀλλ' ἔστιν ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτοῦ ἁλλόμενον εἰς ζωὴν αἰώνιον. — Richtig urteilt über die Stimmung, die sich in unserer Stelle widerspiegelt, auch Weinel a. a. O. S. 37: Auch das Johannesevangelium kennt die Pneumatiker sehr genau, wenn es auch scheinbar wenig von ihnen spricht. Die ganze Art, in der es Jesus schildert, wie er in geheimnisvollen, seiner Umgebung oft unverständlichen, sich erst später in ihrem tiefen Sinn enthüllenden Worten spricht, wie er das, was in ihm Überirdisches lebt, oft in der dritten Person andeutet, dies alles ist dem Menschen abgelauscht, in dem und durch den der Geist Gottes redet. Am deutlichsten wird dies bei solchen Stellen wie 7, 37 f. — Sowohl Jesus als der, welcher zu ihm kommt, sind hier als Pneumatiker geschildert.

2) Über den Zusammenhang zwischen Geist und Wasser vgl. auch Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907 S. 279ff.

3) W. Wundt, Völkerpsychologie II 2. 1906 S. 12ff.

aufgedeckt hat[1]. Es ist überraschend, wie die antike Vorstellung von dem aus dem Unterleib sprechenden Geiste, verbunden mit dem Gedanken an ein Empfangen und Gebären infolge göttlicher Befruchtung sich auch in sehr viel späterer Zeit und in ganz anderen Gegenden wiederfindet. So berichtet Goebel in seiner „Geschichte der wahren Inspirations-Gemeinden von 1688—1850“[2] von einem mit der am Ende des siebzehnten Jahrhunderts in den Cevennen auftretenden pneumatischen Bewegung in Berührung geratenen Manne Jean Cavalier, daß er nach dem Anhören einer Predigt sich wie mit dem Hammer auf die Brust geschlagen fühlte[3], der sein Blut in Feuer brachte. Neun Monate später geriet er dann in einen Zustand, der in folgender Weise beschrieben wird: „Zuerst ergriff das Herz und dann den ganzen Körper ein Wärmegefühl; dann folgte ein Gähnen oder Schäumen des Mundes, ein Zucken der Arme, ein Auftreiben des Bauches und überhaupt krampfhafte Zuckungen, welche schlag- und stoßweise überallhin sich verbreiteten und gleich Geburtswehen die Geburt des prophetischen Wortes vorbereiteten. Bei älteren, also nicht so reizbaren und empfänglichen Leuten oder bei den Anfängern dauerten diese Wehen länger und waren schmerzlicher als bei jüngeren oder schon zubereiteten und eingeübten Werkzeugen. Meistens fielen die Propheten gleich im Anfange unter heftigen Krämpfen nieder auf die Erde und sprachen dann, ausgestreckt auf dem Rücken liegend mit bleichem Gesichte und mit geschlossenen Augen, in äußerlich bewußtlosem, innerlich aber magnetisch-hellsehendem Zustande das ihnen gegebene, in ihnen geborene Wort ohne eigenes tätiges Bewußtsein und Hinzutun, so daß sie meistens nicht mehr wußten, was sie gesprochen, oder wenigstens — in der späteren schon ruhigeren Periode — keine deutliche und ins einzelne gehende Erinnerung davon hatten. Die einzelnen Wörter wurden entweder leicht und fließend oder häufiger langsam und stoßweise und selbst nach Silben abgebrochen mit einem dumpfen, schrecklichen und unnachahmlichen Tone ausgesprochen, welcher gleich den unnatürlichen Bewegungen den erstmaligen Zuhörer mit Entsetzen erfüllte“. Das genaue Übereinstimmen der griechischen Vorstellung vom ἐγγαστρίμυθος mit diesem Berichte aus der Cevennenbewegung läßt sich wohl nur daraus erklären, daß beiden derselbe genau beobachtete physiologische Vorgang zugrunde liegt. Schon die griechischen Ärzte suchten die Ursache der μανία im Unterleib[4], und die

1) Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum, Gießen 1916.

2) Ztschr. f. hist. Th. 1854 S. 289. Ich entnehme die Stelle aus Eddison Mosiman, Das Zungenreden, geschichtlich und psychologisch untersucht. Tübingen 1911.

3) Von dem Gefühl eines erhaltenen Schlages beim Eintreten des pneumatischen Zustandes berichtet auch Plutarch, De genio Socr. 590 Bff. Vgl. DHG I S. 227.

4) Herr Professor Kind teilt mir folgende Stellen mit: Galen. VIII 342 K: ἐγένοντο δὲ πολλοῖς οὐ μόνως ὀνείρατα καὶ ὕπνοι θορυβώδεις, ἀλλὰ καὶ παράνοιαι διὰ χυμὸν μοχθηρὸν ἐν τῷ στόματι τῆς κοιλίας ἀθροισθέντα κτλ. [Gal.] XIX 416 K: μανία ἐστὶν ἔκστασις τῆς διανοίας καὶ παραλλαγὴ τῶν νομίμων καὶ τῶν ἐν τῷ ὑγιαίνειν ἐθῶν ἄνευ πυρετοῦ. μελαγχολία ἐστὶ πάθος βλάπτον τὴν γνώμην μετὰ δυσθυμίας ἰσχυρᾶς καὶ ἀποστροφῆς τῶν φιλτάτων γιγνόμενον ἄνευ τοῦ πυρετοῦ. τισὶ δὲ αὐτῶν καὶ χολὴ προσγι-

moderne Medizin bestätigt die Möglichkeit dieser Beobachtung[1]. Wie der Gedanke von der Befruchtung der Seele auch in der modernsten mystischen Bewegung, in der Anthroposophie, weiterwuchert, zeigt folgende von Rudolf Steiner[2] gegebene Auslegung der Schlußworte von Goethes Faust: „Die höchste Tatsache des Lebens, die Trennung in das Männliche und Weibliche wird zum Schlüssel des Menschenrätsels. Der Erkenntnisvorgang wird zum Lebens- zum Befruchtungsvorgang. Die Seele in ihrer Tiefe wird zum Weibe, das, vom Weltengeist befruchtet, den höchsten Lebensinhalt gebiert. Das Weib wird zum ‚Gleichnis' dieser Seelentiefen. Wir steigen zu den Mysterien des Daseins hinan, indem wir uns von dem ‚Ewig-Weiblichen' hinanziehen lassen. Das höchste Dasein beginnt, wenn wir den Weisheitsgang als einen Befruchtungsgang erleben".

Nun aber gilt es, die Brücke zu finden, die diese enthusiastische Mantik der Griechen mit der Spekulation von der Geburt göttlicher Wesenheiten infolge derselben pneumatischen Empfängnis verbindet. Auch hier sind in der griechischen Mythologie und in der gelehrten Theosophie des Hellenismus mannigfache Analogien vorhanden, die den Zusammenhang zwischen

---

νομένη πολλὴ μέλαινα βλάπτει στόμαχον, ὥστε καὶ ἀπεμεῖσθαι καὶ οὕτως τὴν γνώμην συγκακοῦσθαι. Aret. 74f. K. (Archigenes): ἢν δὲ (ἡ μέλαινα χολὴ) ἄνω ῥέπῃ ἐς στόμαχον ἢ ἐς φρένας, μελαγχολίην τεύχει κτλ. Hippokr. VII 284 L: γίνεται (der Wüstenwahnsinn) μὲν ἀπὸ χολῆς, ὁκόταν χολὴ ἐπὶ τὸ ἦπαρ ἐπιρρυῇ καὶ κατὰ τὴν κεφαλὴν καταστῇ ... καὶ ὁκόταν τὸ ἦπαρ μᾶλλον ἀναπτυγῇ πρὸς τὰς φρένας, παραφρονέει. VII 108f. L: (Die Melancholie): φροντὶς νοῦσος χαλεπή· δοκέει ἐν τοῖσι σπλάγχνοισιν εἶναι οἷον ἄκανθα καὶ κεντέειν, καὶ ἄση αὐτὸν λάζεται κτλ. Aret. (Archigenes) 81f. K: ἴσχουσι δὲ τὴν αἰτίην τοῦ νοσήματος κεφαλὴ καὶ ὑποχόνδρια, ἄλλοτε μὲν ἅμα ἄμφω ἀρξάμενα, ἄλλοτε δὲ ἀλλήλοισι ξυντιμωροῦντα· τὸ δὲ κῦρος (Sitz) ἐν τοῖσι σπλάγχνοισί ἐστι ἐπὶ μανίῃ καὶ μελαγχολίῃ. Hippokr. VIII 466 L: τηνικαῦτα οὐκ ἔχον τὸ αἷμα (des nicht menstruierenden Weibes) ἔκρουν ἀναΐσσει ὑπὸ πλήθεος ἐς τὴν καρδίην καὶ ἐς τὴν διάφραξιν· ὁκόταν οὖν ταῦτα πληρωθέωσιν, ἐμωρώθη ἡ καρδίη· εἶτα ἐκ τῆς μωρώσιος νάρκη· εἶτ' ἐκ τῆς νάρκης παράνοια ἔλαβεν ... 468: ἐχόντων δὲ τουτέων ὧδε, ὑπὸ μὲν τῆς ὀξυφλεγμασίης μαίνεται κτλ. Derartige Beispiele ließen sich leicht vermehren. „Jede μανία ist eine ἔκστασις, und das gibt umgekehrt den Mut, die religiöse Ekstase als μανία (und weiterhin μελαγχολία, Archigenes will keinen prinzipiellen Unterschied machen: Aret. 75 K: δοκέει τε δέ μοι μανίης τε ἔμεναι ἀρχὴ καὶ μέρος ἡ μελαγχολίη) zu betrachten". Das ganze Altertum leitete die Geisteskrankheiten von φλέγμα und χολή ab, wobei der Unterleib natürlich eine große Rolle spielt.

1) Herr Dr. med. Liebers, Nervenarzt an der Heilanstalt Dösen bei Leipzig, macht mich darauf aufmerksam, daß schon der Name Hysterie (von ὑστέρα Gebärmutter) besagt, daß man die Hysterie ursprünglich mit Erkrankungen und Affektionen der Gebärmutter und Geschlechtsorgane in Verbindung brachte, was tatsächlich noch heute mit gewissen Einschränkungen zu Recht besteht. Er schließt seine längeren Ausführungen mit den Worten: „Es läßt sich also ganz gut eine Brücke schlagen zwischen Gehirnfunktion und Störung derselben durch krankhafte Prozesse (zu denen die Hysterie mit ihren religiösen Delirien eben auch gehört) und der Tätigkeit der Unterleibsorgane, und die alten Griechen haben das ganz richtig intuitiv schon geschaut".

2) Ich entnehme dies Steinerzitat aus dem Aufsatz „Steiner und Goethe" von Erich Schwebsch in F. Rittelmeyers Sammelwerk: Vom Lebenswerk Rudolf Steiners. München 1921 S. 264f.

der Empfängnis eines göttlichen, zur Prophetie befähigenden πνεῦμα und der Geburt eines ebenfalls göttlichen und von prophetischem Geiste erfüllten Kindes verständlich machen.

Da ist zunächst der Mythus von der Geburt des Prophetengottes Dionysos. Semele wird durch Zeus geschwängert. Dadurch gerät sie in euthusiastischen Zustand. Alle, die ihren Leib berühren, werden ebenfalls des Gottes voll[1]. Und dann bringt sie das Götterkind zur Welt, das selbst Prophet und Verleiher des göttlichen Geistes ist. Neben der göttlichen Zeugung tritt hier als Analogie zur lukanischen Geburtsgeschichte vor allem der Enthusiasmus auf, in dem sich Semele während ihrer Schwangerschaft befindet und der sich von ihr auf andere überträgt. So spricht auch Maria prophetische Worte, so wird Elisabeth, als Maria sie aufsucht und beim Gruße deren Stimme ihr in die Ohren dringt (ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὦτά μου), des heiligen Geistes voll, ja auch das Kind in ihrem Leibe beginnt zu hüpfen, es gerät in den Einfluß der von der schwangeren Maria ausgehenden pneumatischen Sphäre. Eine Stelle aus Eusebius beweist, daß man sich innerhalb des hellenistischen Christentums dieser Beziehungen zwischen prophetischem Geiste und pneumatischer Zeugung sehr wohl bewußt war. Die berühmte Jesajasstelle (7, 14): „Siehe, eine Jungfrau ist schwanger und wird einen Sohn gebären", wird von Eusebius mit der Geburtsgeschichte der Evangelien zugleich behandelt. Er hält es hier für notwendig, darauf hinzuweisen, daß diese Jungfrau bei Jesajas eine „Prophetin" sei. Er stützt sich dabei auf die Worte Jes. 8, 3: „Und ich ging zu der Prophetin, und sie empfing in ihrem Leibe und gebar einen Sohn". In diesem Verse will er unter dem „ich" den heiligen Geist verstanden wissen, der hier aus dem Propheten Jesajas spricht und sich zu der Prophetin begab, um mit ihr den Erlöser zu zeugen[2]. Die ganze Konstruktion dieser Schriftauslegung ist nur zu erklären aus dem Suchen nach einem Anschluß an den hellenistischen Vorstellungskreis, in dem das πνεῦμα προφητικόν, die Jungfrau, die Prophetin und das göttliche Kind in einem festen kausalen Zusammenhange standen.

1) Schol. Apoll. Rhod. 1, 636: τὴν Σεμέλην Θυώνην καλοῦσιν, ἐπειδὴ Αἰσχύλος ἔγκυον αὐτὴν παρεισήγαγεν οὖσαν καὶ ἐνθεαζομένην, ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἐφαπτομένας τῆς γαστρὸς αὐτῆς ἐνθεαζομένας. Vgl. Apollod. III 4. 3. Hyginus fab. 179. Daß das göttliche Kind schon im Mutterleibe eine Wirkung auf andere ausübt, davon erzählt in drastischer Weise das Protevangelium des Jakobus 20, 1ff. Als die Hebamme Salome die Maria untersucht, beginnt ihre Hand zu brennen und fällt von ihr ab. Sie wird erst wieder geheilt, als sie die Hand an das neugeborene Kind hält.

2) Euseb. Demonstr. ev. VII 96: ἡ γὰρ ἐκεῖσε (nämlich Jes. 7, 14 und Matth. 1, 23) παρθένος, ἡ τὸν μεθ' ἡμῶν θεὸν τίκτειν λεγομένη, προφῆτις ἐπὶ τοῦ παρόντος ὠνόμασται. ζητουμένου δέ, πόθεν ἄρα συλλήψεται ἀπειρόγαμος οὖσα, τοῦτο νῦν ὁ λόγος διδάσκει· „καὶ προσῆλθον", λέγων, „πρὸς τὴν προφῆτιν, καὶ ἐν γαστρὶ ἔλαβεν καὶ ἔτεκεν υἱόν", ἀκουστέον δὲ ταῦτα ὡς ἐξ ἁγίου πνεύματος, ὑφ' οὗ θεοφορούμενος ὁ προφήτης ἐθέσπιζεν. αὐτὸ δὴ οὖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον προσεληλυθέναι ὁμολογεῖ τῇ προφήτιδι, ὃ καὶ σαφῶς πεπλήρωται ἐπὶ τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ γενέσεως, ὅτε „ἀπεστάλη ἄγγελος Γαβριὴλ ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς πόλιν Γαλιλαίας ... κτλ."

Ein wenig anders gefaßt stellt sich dieselbe Gedankenreihe im Gründungsmythus des Branchidenorakels dar. Als Smikros die Tochter eines milesischen Adligen heiratet, sieht diese, als sie gebären sollte, ein Gesicht: die Sonne dringt in ihren Körper ein und geht durch den Unterleib und die Schamteile hindurch. Und dies Gesicht erschien den Sehern günstig. Und sie gebar einen Knaben, den sie nach dem Traume Branchos nannte, weil die Sonne durch ihren βράγχος hindurchgegangen war. Und es wurde das Kind ein sehr schöner Mensch, und es liebte ihn Apollo, von Verlangen ergriffen, als er ihn beim Hüten fand, wo ein Altar des Liebhabers Apollo errichtet ist. Branchos aber, von apollinischer Sehergabe in Enthusiasmus versetzt, weissagte an dem Orte Didymos. Und bis auf den heutigen Tag gilt unter den hellenischen Orakelstätten, die wir kennen, nächst Delphi die der Branchiden als die bedeutendste[1]. — Hier haben wir eine im Mythus nicht ungewöhnliche Verdoppelung eines Motivs, nämlich des der Geistverleihung an den Propheten. Vor der Geburt dringt Apollo als Sonne in den Leib der Mutter ein. Ob das eine Befruchtung oder nur eine Geistverleihung an das schon vorhandene Kind sein soll, bleibt unklar. Der Mythus hat hier das Motiv der pneumatischen Zeugung des Propheten ebenso verwischt wie die lukanische Erzählung von der Geburt des Täufers, von dem auch nicht ausdrücklich gesagt wird, daß er durch ein πνεῦμα gezeugt wurde, wohl aber, daß er schon im Mutterleibe erfüllt wurde mit dem heiligen Geiste. Die Sonne, die vor der Geburt in den Leib der Mutter fährt, erinnert stark an die Lichterscheinungen, die nach dem Bericht des Protevangeliums des Jakobus der Geburt Jesu vorausgehen und diese begleiten, und die so stark sind, daß sich die Hebamme an Marias Leibe die Hand verbrennt[2]. Klarer ist die zweite und eigentliche Geistverleihung an den Jüngling Branchos. Apollon liebt den Jüngling und die Folge dieser Liebe ist die Prophetengabe. Man kann sich den Vorgang nicht drastisch

1) Konon bei Photius Biblioth. 186 p. 136b 33 H 227: καὶ ὡς ὁ Σμῖκρός τινος τῶν ἐν Μιλησίοις ἐνδόξων θυγατέρα γαμεῖ, καὶ αὕτη τίκτουσα ὁρᾷ ὄψιν τὸν ἥλιον αὐτῇ διὰ τοῦ σώματος εἰσδύντα διὰ τῆς γαστρὸς καὶ τῶν αἰδοίων διεξελθεῖν· καὶ ἦν τὸ ὅραμα τοῖς μάντεσιν ἀγαθόν. καὶ ἔτεκε κόρον, Βράγχον ἀπὸ τοῦ ὀνείρου καλέσασα, ὅτι ὁ ἥλιος αὐτῆς διὰ τοῦ βράγχου διεξῆλθε. καὶ ἦν ὁ παῖς κάλλιστος ἀνθρώπων, καὶ αὐτὸν ἐφίλησεν ἐρασθεὶς Ἀπόλλων, εὑρὼν ποιμαίνοντα, ἔνθα βωμὸς Ἀπόλλωνος φιλίου ἵδρυται. ὁ δὲ Βράγχος ἐξ Ἀπόλλωνος ἐπίπνους μαντικῆς γεγονὼς ἐν Διδύμοις τῷ χωρίῳ ἔχρα. καὶ μέχρι νῦν χρηστηρίων Ἑλληνικῶν ὧν ἴσμεν, μετὰ Δελφοὺς κράτιστον ὁμολογεῖται τὸ τῶν Βραγχιδῶν. Der Mythus spiegelt sich wider in der Beschreibung, die der liber de mysteriis von der Prophetin im Branchidenorakel gibt (3, 11): ἥ γε ἐν Βραγχίδαις γυνὴ χρησμῳδός ... πληροῦται τῆς θείας αὐγῆς ... δέχεται τὸν θεόν. Daß sich die Vorstellungen in den Mythen von Dionysos und Apollon (= Helios) berühren, ist schon den Alten aufgefallen und hat in der Theokrasie des ersten Jahrhunderts zu einer Identifikation der drei Gottheiten Dionysos, Apollon und Helios geführt. Dion v. Prusa, Rhodiaca § 11 p. 222: καίτοι μὲν τὸν μὲν Ἀπόλλω καὶ τὸν Ἥλιον ταὶ τὸν Διόνυσον ἔνιοί φασιν εἶναι τὸν αὐτόν, καὶ ὑμεῖς οὕτω νομίζετε, πολλοί δὲ καὶ ἁπλῶς τοὺς θεοὺς πάντας εἰς μίαν τινὰ ἰσχὺν καὶ δύναμιν συνάγουσιν, ὥστε μηδὲν διαφέρειν τὸ τοῦτον ἢ ἐκεῖνον τιμᾶν.

2) 19, 1—2; 20, 1—4 in Tischendorfs Ausgabe der Evangelia apocrypha², Lips. 1876.

genug vorstellen, ein Vorgang, der sich dann bei der Priesterin des Branchidenorakels ständig wiederholt[1]. Was hier die einzelnen Motive des Mythus zu einer Einheit verbindet, das ist wiederum der Zusammenhang zwischen göttlich-pneumatischer Zeugung und prophetischem Geist. Dasselbe Motiv findet sich auch in ganz anderer Umgebung wieder. So heißt es von den mandäischen Lügenpropheten (Mandäische Schriften ed. Brandt S. 40 vgl. S. 79): „Es sind Lügenpropheten, die mit Lüge und Falschheit (einhergehen), welche von den Engeln der Mangelhaftigkeit in die Gebärmutter von Weibern eintreten, und die Weiber sind mit ihnen schwanger und gebären sie mit Blut und liquor menstrualis", eine gehässige Entstellung des antiken Glaubens, die aber seine wesentlichen Züge treu bewahrt hat.

Noch tieferen Einblick in diese Zusammenhänge aber gewinnen wir, wenn wir uns aus dem Gebiete des schlichten Mythus in die Sphäre der verwickelten religiösen Spekulation begeben. Da ist es wieder Philon, der hier reichliches Material liefert. Von den vielen Stellen, an denen er von einer göttlichen Zeugung spricht[2], heben wir folgende als für unsere Frage besonders charakteristisch hervor: „Damit wir aber von der Schwangerschaft und dem Gebären der Tugenden[3] sprechen können, mögen die Ungläubigen ihre Ohren verstopfen oder davongehen. Denn ich lehre göttliche Mysterien (τελετὰς θείας) den der heiligsten Mysterien (τελετῶν τῶν ἱερωτάτων) würdigen Mysten; das aber sind die, welche die wahre und wirkliche schmuck-

1) Siehe oben S. 32, 2 u. 42, 1.

2) So z. B. Leg. alleg. III 219 M 131: ἀναπετάσαντες οὖν ὦτα, ὦ μύσται, παραδέξασθε τελετὰς ἱερωτάτας· ὁ γέλως ἐστὶν ἡ χαρά, τὸ δὲ „ἐποίησεν" ἴσον τῷ ἐγέννησεν, ὥστ' εἶναι τὸ λεγόμενον τοῦτο· Ἰσαὰκ ἐγέννησεν ὁ κύριος· αὐτὸς γὰρ πατήρ ἐστι τῆς τελείας φύσεως, σπείρων ἐν ταῖς ψυχαῖς καὶ γεννῶν τὸ εὐδαιμονεῖν. Man beachte wiederum die Einkleidung in eine Mysterienverkündung. — De migr. Abrah. 142 M 458: σπείροντος καὶ γεννῶντος θεοῦ τὰ ἀστεῖα γεννήματα. Quod deus sit immut. 5 M 273: Ἄννα ... ἐπειδὴ γάρ ἐγκύμων ἐγένετο παραδεξαμένη θείας γονὰς καὶ τελεσφόροις ἐχρήσατο ὠδῖσι, τὸν τεταγμένον ἐν τῇ τοῦ θεοῦ τάξει τρόπον ἀποκυήσασα, ὃν ἐπεφήμισε Σαμουήλ κτλ. Leg. alleg. I 49 M 53: θεοῦ δὲ σπείροντος καὶ φυτεύοντος ἐν ψυχῇ τὰ καλά. 79 M 69: ἔσπειρεν ὁ θεὸς ⟨ἐν⟩ τῷ γηγενεῖ φρόνησίν τε καὶ ἀρετήν. III 40 M 95: ὅτι οὕτω σπέρματα ἐν ψυχῇ βαλέσθαι φησὶ τηλαυγῆ καὶ λαμπρὰ καὶ δι' ὅλων νοερὰ ὡς τοὺς ἀστέρας ἐν οὐρανῷ. 150 M 117: διαπίπτει γὰρ τότε τῇ ψυχῇ καὶ ὁ σπερματικὸς καὶ γεννητικὸς τῶν καλῶν λόγος ὀρθός. 180 M 123: κατάμαθέ γέ τοι τὴν ἀδελφήν σου Λείαν καὶ εὑρήσεις ἐξ οὐδενὸς γεννητοῦ λαμβάνουσαν τὴν σποράν καὶ τὴν γονήν, ἀλλ' ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ κτλ. Quis rer. div. her. 62 M 481: ἐκ πατρὸς τοῦ πάντων θεοῦ μόνου γεννηθεῖσα ἡ ἀμήτωρ ἀρχή (scil. Σάρρα), vgl. 65. Quod det. pot. ins. sol. 60 M 203: εἰ μὴ σὺ καθεὶς ἐξ οὐρανοῦ τὰ σπέρματα ἀπεργάσαιο αὐτὴν ἐγκύμονα u. dgl. m.

3) Als Tugenden werden die im folgenden auftretenden „Jungfrauen" von Philon allegorisch bezeichnet. Die Auffassung schwankt zwischen wirklich existierenden menschlichen Wesen, Idealgestalten, Hypostasen und reinen Begriffen, je nachdem sich Philon mehr oder weniger weit vom Bibeltexte entfernt und sich in die reine Spekulation verliert. Wie nahe man auch schon in früher Zeit daran war, die Gestalt der Maria zu einem wandelnden Begriff der unschuldigen Frömmigkeit und Reinheit zu spiritualisieren, zeigt ein Blick in den Anfang des Protevangeliums des Jakobus, dann aber die gnostische Literatur in noch größerem Maßstabe.

lose Frömmigkeit mit Einfalt üben". Ein Mysterium also will Philon verkünden, und der Inhalt der nun folgenden Geheimlehre ist: „Ein Mann kommt mit einem Weibe, ein männlicher Mensch mit einem weiblichen Menschen zusammen, um den Verkehr zur Erzeugung von Kindern der Natur gemäß zu vollziehen. Den Tugenden jedoch, die vieles und Vollkommenes gebären wollen, ist es nicht gestattet, einen sterblichen Mann zu erwählen. Empfangen sie aber von keinem anderen Samen, werden sie niemals aus sich selbst heraus schwanger werden. Wer ist es nun, der in ihnen das Gute zeugt, wenn nicht der Vater des Seins, der ungezeugte und alles zeugende Gott? Er ist es also, der zeugt; das eigene Geschöpf aber, das er zeugte, wird verschenkt. Denn es zeugt Gott nichts für sich selbst, da er selbst keines Dinges bedürftig ist, alles aber für den, der bekommen soll. Ich will aber als würdigen Bürgen meiner Worte den hochheiligen Moses anführen. Denn er erwähnt von Sarah, daß sie dann schwanger wurde, als Gott sie allein erblickt (I Mos. 21, 1), auch dem nicht gebiert, der sie besuchte, sondern dem, der danach strebte, Weisheit zu erlangen, der aber wird Abraham genannt. Noch deutlicher spricht er über die Lea, indem er sagt, daß Gott ihren Mutterschoß öffnete (I Mos. 29, 31) — den Mutterschoß aber zu öffnen, ist Aufgabe eines Mannes —, sie aber, nachdem sie empfangen hatte, gebar nicht Gott — denn er ist allein sich selbst genug und vollkommen ausreichend —, sondern dem für das Gute Mühsal auf sich nehmenden Jakob, so daß die Tugend zwar von dem Urgrund die göttlichen Samen empfängt, einem ihrer Liebhaber aber gebiert, der unter allen Freiern den Vorzug erhielt. Als ferner der allweise Isaak Gott anflehte, wird Rebekka, die beharrende Tugend, von dem Angebeteten schwanger (I Mos. 25, 21). Ohne Flehen und Bitten findet Moses die Sepphora, die geflügelte und hochstrebende Tugend, als er sie nahm, geschwängert, keinesfalls von einem Sterblichen (II Mos. 2, 22). Dies, ihr Mysten, die ihr reinen Ohres seid, nehmt auf als wahrhaft heilige Mysterien in eure Seelen und plaudert sie keinem Ungeweihten aus."[1]. Wenn Usener[2] zu dieser Stelle bemerkt: „Hier wird allerdings göttliche Zeugung, wenn auch nicht jungfräuliche Geburt gelehrt", so hat er offenbar die philonischen Ausführungen in ihrem Zusammenhang nicht weiter verfolgt; denn in unmittelbarem Anschluß hieran fährt Philon fort: „Denn auch ich, der ich durch den Gottesfreund Moses in die großen Mysterien eingeweiht war, habe dennoch, als ich nachher den Propheten Jeremias kennen lernte und erkannte, daß er nicht bloß ein Myste, sondern auch ein bedeutender Hierophant ist, kein Bedenken getragen, zu ihm in die Schule zu gehen. Er aber, der ja die meisten Aussprüche in göttlicher Begeisterung tut, verkündet einen Spruch im Namen Gottes, der sich an die friedliebendste Tugend wendet, mit den Worten: „Hast du mich nicht ein Haus genannt und Vater und Mann deiner Jung-

1) De Cherubim 42 M 146 ff.

2) „Geburt und Kindheit Christi" in Vorträge und Aufsätze² 1914 S. 184 = Ztschr. f. d. neutest. Wiss. 1903 S. 19.

fräulichkeit“ (Jerem. 3, 4). Ganz deutlich lehrt er uns damit, daß Gott sowohl ein Haus ist, nämlich die unkörperliche Stätte unkörperlicher Ideen, als auch Vater aller Dinge, der sie ja geschaffen hat, und endlich Mann der Weisheit, der den Samen der Glückseligkeit für das sterbliche Geschlecht in die gute und jungfräuliche Erde versenkt. Denn mit der unbefleckten, unberührten, reinen Natur, dieser wahrhaften Jungfrau zu verkehren, ziemt allein Gott, und zwar ganz anders als uns; denn bei den Menschen macht die Vereinigung zum Zwecke der Kindererzeugung die Jungfrau zum Weibe; wenn aber Gott mit der Seele zu verkehren begonnen hat, erklärt er die, die zuvor schon Weib war, wieder zur Jungfrau, da er die unedlen und unmännlichen Begierden, durch die sie Weib wurde, aus ihr wegschafft und dafür die edlen und unbefleckten Tugenden in sie einführt. So verkehrt er mit Sarah nicht eher, als bis sie alle Eigenschaften des Weibes verloren hat (I Mos. 18, 11) und wieder zum Rang einer reinen Jungfrau zurückgekehrt ist[1]. Freilich ist es wohl möglich, daß auch eine jungfräuliche Seele durch zügellose Leidenschaften befleckt und geschändet wird. Deshalb nennt der Prophetenspruch achtsamerweise Gott nicht Mann der Jungfrau — denn diese ist wandelbar und sterblich — sondern „der Jungfräulichkeit“, d. h. der sich stets gleich bleibenden Idee“[2]. Dringen wir in dies philonische Gedankengewebe tiefer ein und suchen nach dem Grunde, der Philon veranlaßt, hier, wo er von den Frauen der Patriarchen spricht, die für ihn weit abgelegene Prophetenstelle[3] aus Jeremias heranzuziehen, so ist es eben das in ihr auftretende Wort „Jungfräulichkeit“, das ihn dazu treibt. Wir sehen, daß er, um die Jungfräulichkeit aller Patriarchenfrauen zu erweisen, den biblischen Text vergewaltigt und die dort als Frau auftretende Sarah wieder in eine Jungfrau zurückverwandelt. Das muß irgend einen Sinn haben, und dazu muß irgendein Grnnd vorhanden sein. Es kann aber wohl nur der sein, daß eben göttliche Zeugung und Jungfräulichkeit im hellenistischen Vorstellen so eng miteinander zusammengehörten, daß auch Philon in seiner Allegorie diesen Zusammenhang irgendwie herstellen mußte. Die Sache liegt nicht so, wie es C. Clemen[4] meint, wenn er diese Philonstelle heranzieht, um durch sie zu beweisen, daß es innerhalb des Judentums einen Mythus von der übernatürlichen, jungfräulichen Geburt der Patriarchen gegeben habe, an den Philon hier anknüpft und der so wie auf Philon auch auf die Erzählung von der jungfräulichen Geburt des Jesuskindes gewirkt haben soll. In den in meinem Buche DHG I niedergelegten Philonforschungen glaube ich unwider-

---

1) Vgl. De congr. erud. gratia 7 M 520: εἴωθε γὰρ θεῷ μόνῳ τίκτειν, τὰς ἀπαρχὰς ὧν ἔτυχεν ἀγαθῶν εὐχαρίστως ἀποδιδοῦσα τῷ τὴν ἀειπάρθενον μήτραν, ὥς φησι Μωυσῆς, ἀνοίξαντι (Gen. 29, 31). Quaest. in Exod, II 3 (A II 470): animae vero quum deo induuntur (vel initiantur), ex mulieribus virgines exsistunt.

2) De Cherubim 49 M 148ff.

3) Philon zieht die Propheten nur sehr selten zu seinen Interpretationen heran. Jeremias wird von ihm nur dreimal zitiert.

4) Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, Gießen 1909 S. 230f.

leglich nachgewiesen zu haben, daß es Philon bei der Formung seiner Allegorien weniger darauf ankommt, alte jüdische Traditionen zu neuem Leben zu erwecken, sondern es vielmehr seine Absicht ist, den jüdischen Prophetismus mit der in der hellenistischen Welt lebendigen und weitverbreiteten griechischen Mystik in Einklang zu bringen. Nicht weil nach einer gar nicht nachzuweisenden Tradition die jüdischen Patriarchen jungfräulich geboren sind, werden sie ihm zu Gottesmännern und Propheten[1], sondern weil Moses und die Patriarchen, insbesondere Isaak, den hellenistischen Propheten und Hierophanten entsprechen sollen, darum wird in ihre Lebensgeschichte das Motiv der göttlichen Zeugung und der jungfräulichen Geburt durch das Mittel der Allegorie mit hineingewoben. In der philonischen Gedankenwelt ist jedenfalls da, wo es sich um den Prophetismus handelt, die hellenistische Mystik das Primäre, und in ihren Rahmen haben sich die heiligen Geschichten einzufügen.

So finden wir an unserer Stelle bei Philon nicht weniger als vier Jungfrauen, die als Tugenden symbolisiert von Gott geschwängert werden und Kinder gebären. Da aber diese Jungfrauen nach dem Wortlaute der Schrift eine Ehe mit einem irdischen Manne eingegangen sind, sieht sich Philon genau so wie der Interpret der Evangelien vor die schwierige Frage gestellt: Wie kommt es, daß Gott in den Jungfrauen ein Kind erzeugt, dieses aber vor der profanen Welt als Sohn der ihnen ehelich angetrauten Gatten gilt? Er löst sie durch die Heranziehung des in der religiös-philosophischen Literatur des Hellenismus allgemein bekannten Satzes von der Bedürfnislosigkeit Gottes. Gott braucht nichts für sich zu zeugen, er schenkt sein Geschöpf dem Geliebten der betreffenden Jungfrau.

Was soll aber dieses bei Philon so oft auftretende Zeugen Gottes, das Befruchten und Gebären der Jungfrauen? Wo liegt der gedankliche Kern, um den sich die ganze Mystifikation gruppiert? Philon gibt uns an einer anderen Stelle, wo er ein persönliches Erlebnis schildert, klaren Einblick in den tiefsten Sinn seiner Bildersprache. Da heißt es[2]: „Was die Seele durch sich selbst gebiert, das ist meistens eine Fehl- oder Frühgeburt. Was aber Gott betaut und befruchtet, wird als Vollendetes, Vollkommenes und Allerbestes geboren. Ich schäme mich nicht, meinen eigenen Zustand, den ich aus tausendfacher Erfahrung kenne, zu schildern: manchmal wollte ich an die gewohnte Niederschrift der philosophischen Lehren gehen und wußte genau, was ich darstellen wollte, fand aber den Geist unfruchtbar und steril und ging unverrichteter Sache davon, indem ich ihn wohl schelten zu müssen glaubte, aber doch betroffen war über die Macht Gottes (τοῦ ὄντος), durch den der Mutterschoß der Seele geöffnet und verschlossen wird. Manchmal aber kam ich leer herbei und wurde plötzlich voll von Gedanken, die unsichtbar von oben eingeträufelt und gezeugt wurden, so

1) Quis rer. div. heres 259 M 510ff: παντὶ δὲ ἀστείῳ προφητείαν ὁ ἱερὸς λόγος μαρτυρεῖ, und dann werden als Beispiele Noah, Isaak, Jakob und Moses angeführt. Vgl. DHG I S. 146ff.

2) De migr. Abr. 33 M 441ff.; vgl. Quis rer. div. her. 36 M 478ff.

daß ich wie in gotterfüllter Besessenheit korybantisch schwärmte und alles vergaß, den Ort, die Anwesenden, mich selbst, das Geredete, das Geschriebene.“ Da liegt die lebenswarme Schilderung eines persönlichen Erlebnisses der Inspiration vor uns. Das Beispiel aus seiner eigenen Erfahrung drängt sich Philon mit natürlicher Ungezwungenheit auf, als er von dem Gebären und der Befruchtung der Seele durch Gott spricht. Wieder haben wir hier auf der höchsten Stufe geistiger Verfeinerung ursprünglich sinnlicher Vorstellungen den Zusammenhang zwischen Inspiration und jungfräulicher Empfängnis.

Den Leitfaden aber, der von diesem fast ganz reinen Bilde und Gleichnis bei Philon zur konkreten Tatsache einer Empfängnis des Menschen durch göttlichen Zeugungsstoff zurückführt, gibt uns Philon selbst in die Hand durch die Worte und Ausdrücke, die er an dieser zweiten angeführten Stelle gebraucht, und durch die Einkleidung in eine Mysterienverkündung, die er der ersten gibt. Korybantisch schwärmt er wie in gotterfüllter Besessenheit (ὡς ὑπὸ κατοχῆς ἐνθέου κορυβαντιᾶν): da lebt die Dionysosreligion vor uns auf mit ihren Mainaden, die des Gottes voll in die Berge taumeln, mit ihrer Pythia, die, von der Gottheit geschwängert, geheimnisvolle Worte aus ihrem Leibe tönen läßt, von denen sie selbst nichts weiß. An die Mysten wendet sich Philon, um ihnen mit der jungfräulichen Empfängnis durch die Gottheit das tiefste Mysterium zu verkünden, das sie keinem Ungeweihten ausplaudern sollen. Da stehen die Mysterien vor uns mit ihren liturgischen Bildern von der Gottesbrautschaft der Seele und ihren kultischen Handlungen, die die Vermählung des Gottes mit dem Menschenkinde andeuten oder auch drastisch vor Augen führen. Immer dieselbe Sache: ein Geschlechtsakt zwischen Gott und Mensch, nur in mannigfachster Variation, auf- und abschwingend zwischen konkret sinnlichem Vorgang und vergeistigtem, fast zum rhetorischen Bilde aufgelösten Symbol.

Wie eng aber trotz aller Spiritualisierung der Anschluß Philons mit seiner Lehre von der jungfräulichen „Seele“, die den göttlichen Samen empfängt, an den Volksglauben blieb, zeigt die von R. Ganszyniec[1] gemachte Entdeckung, daß die ψυχή im Volksglauben, wie er sich uns in den Zauberpapyri darstellt, geradezu einen Körperteil, nämlich den Mutterschoß bedeutet. Er macht auf folgende Stellen aufmerksam:

1. Pap. Paris. 376: ἕλκε τὴν Δ τῶν τριχῶν σπλαγχνῶν τῆς ψυχῆς πρὸς ἐμέ.
2. Pap. Lond. 121, 419: νυκτολάλημα ... 420: γράφε εἰς πιττάκιον ἱερατικὸν τὰ ὀνόματα καὶ τοὺς χαρακτῆρας καὶ ἔλιξον τὴν καρδίαν εἰς τὸ πιττάκιον καὶ ἐπίθες ἐπὶ τὴν ψυχὴν αὐτῆς καὶ ἐπερώτα καὶ πάντα σοι ἐξομολογήσει.
3. ebd. 568: ἥκέ μοι τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπετὲς ... ἐπὶ τὴν λυχνο-

1) Das Märchen der Pythia. Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher, hrsg. von N. A. Bees. I. Bd. Berlin 1920 S. 170 f.

μαντίαν ταύτην ἣν ποιῶ καὶ ἔμβηθι αὐτοῦ εἰς τὴν ψυχὴν να τυπώσηται τὴν ἀθάνατον μορφὴν ἐν φωτὶ κραταίῳ καὶ ἀφθάρτῳ.

4. Audollent DT 41 A 19: ... ψυχὴν στοναχεῖν ὑγείαν.
5. Kyraniden 1 Σ 9 (ed. Mély-Ruelle p. 37, 12): λίθος δὲ ἐκ τοῦ ἐχίνου ἔντασεν ποιεῖται, μάλιστα τῶν μὴ δυναμένων συνουσιάζειν, μήτε ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς κτίζειν.

Hierzu führt er aus: „1. ist unklar, daher ohne Bedeutung. In 2. muß ψυχή einen Körperteil bezeichnen, natürlich am weiblichen Körper; auf die „Seele" kann das Blättchen nicht gelegt werden. 3. wird erst klar aus den Parallelstellen. 4. steht mitten in einer Aufzählung der Körperteile. Unzweideutig ist 5., wie der Zusammenhang zeigt. — Ähnlich also, wie φύσις = natura, wird ψυχή gebraucht. Jetzt versteht man den Sinn von 3. sehr gut: der Dämon soll in den Schoß des Lichts hineinsteigen, damit sich im Lichte aus der Materie des Lichtes die göttliche Gestalt bilde und forme". Als Folgerung aber ergibt sich ihm hieraus: „Seit alter Zeit mochte für den Schoß der Euphemismus ψυχή im Volk gebraucht sein und der Doppelsinn dieses Wortes begünstigte die volkstümliche Interpretation, die sich wohl im Wortlaut, freilich nicht im Sinne, mit der Ansicht der Gelehrten vom ἐνθουσιασμός deckte, da auch diese sagten, daß der Geist Gottes in die ψυχή, in die Seele einkehre. Wir hätten also auch hier, wie so oft, in der bei Plutarch und den Kirchenvätern überlieferten Geschichte (von der Pythia) eine dogmatisierte Volksvorstellung".

Darin aber liegt vor allem die Bedeutung Philons, daß uns die von ihm erhaltenen und so breit angelegten Schriften einen umfassenden Einblick vergönnen in die Struktur der aus so mannigfachen Fäden zusammengewobenen hellenistischen Mystik. Im tiefsten Grunde handelt es sich bei ihm um das persönliche Erlebnis eines plötzlich in die Menschenseele sich ergießenden Stromes neuer, für übernatürlich gehaltener Kräfte. Es wird dieses Erlebnis als ein unmittelbarer Kontakt mit der Gottheit gedeutet. Für dieses eigentlich unbeschreibbare[1] Erleben des Mystikers sucht Philon nach Bildern und Gleichnisssen, um es dennoch ausdrücken zu können. So schreibt er an anderer Stelle[2] im Anschluß an Jesaja 54, 1[3]: „Denn wie der Prophet verheißt, ‚die Vereinsamte wird mit Kindern reich gesegnet sein', ein Spruch, der sich auch allegorisch auf die Seele deuten läßt. Wenn nämlich die Seele voll ist, d. h. erfüllt von Leidenschaften und Lastern, die wie Kinder sie umgeben, von Lüsten, Begierden, Unverstand, Zuchtlosigkeit, Ungerechtigkeit, dann ist sie schwach und krank und infolge ihrer Leiden

1) Die Unbeschreibbarkeit des mystischen Erlebnisses hat besonders behandelt W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Deutsche Bearbeitung von G. Wobbermin. 2. Aufl. Leipzig 1914 S. 306ff.

2) De praem. et poen. § 158f. M 434f. Ich gebe die Stelle nach Heinemanns Übersetzung.

3) εὐφράνθητι, στεῖρα, ... ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα. Vgl. zu dem Motive des Gebärens der unfruchtbaren Seele Quod deus sit immut. § 11ff. M 274.

dem Tode nahe, wenn sie aber unfruchtbar geblieben ist und diese (Laster) nicht erzeugt hat oder wenn sie sie alle verloren hat, wird sie durch eine Wandlung zur reinen Jungfrau; sie empfängt dann den göttlichen Samen und bildet und setzt ins Leben ausgezeichnete Wesen, bewunderungswürdige Schönheiten, Einsicht, Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Gottesfurcht und die übrigen Tugenden und schönen Gefühle, bei denen nicht nur die gesegnete Geburt ein hohes Gut ist, sondern auch schon die Erwartung dieser Geburt, die durch die gebotene Hoffnung im voraus den Geist erfreut. Die Hoffnung ist ja Freude vor der Freude, und wenn sie auch nicht so vollständig ist wie die vollkommene, so übertrifft sie doch die kommende Freude in doppelter Hinsicht, weil sie das Elend der Sorgen löst und lindert und weil sie im voraus die frohe Botschaft vom künftigen vollen Glück verkündet". Auch hier tritt wieder das Motiv der Jungfräulichkeit auf, ohne daß der zugrunde gelegte Bibeltext dazu irgendwelche Veranlassung gäbe. Die Seele muß zur Jungfrau werden[1], auch wenn sie es nicht mehr ist, weil eben in der mystischen Spekulation, die Philon auch hier vorschwebt, die Jungfräulichkeit und die göttliche Befruchtung untrennbar zusammengehören. Auch die Schilderung der Vorfreude ist von Philon nicht aus der Luft gegriffen, ihr liegt dasselbe Schema der Darstellung der Folgen einer pneumatischen Empfängnis zugrunde, dem auch Lukas folgt, wenn er Maria in der Erwartung der Geburt prophetische Psalmenverse zu Elisabeth sprechen läßt, in denen sie ebenfalls „die frohe Botschaft vom künftigen vollen Glück vorausverkündet"[2]. Der Enthusiasmus, die Gabe der Prophetie und die Freude im Geiste, das sind die ersten und unmittelbaren Folgen der Befruchtung durch die Gottheit. Ein deutlich zu erkennendes Band schließt den Mythus von der Dionysosgeburt, die Vorstellungen von dem gottgewirkten Prophetismus der Pythia in Delphi[3], die lukanische Geburtsgeschichte und die religiöse Bildersprache eines Philon zusammen, ja, von ihm aus gesehen, gewinnen alle diese Dinge, die uns heute so fremd anmuten, erst das rechte Leben. Da gibt es bei ihm eine Stelle, die unwillkürlich den Gedanken an die Mysten erweckt, die in Ver-

1) Zur Umwandlung in Jungfrauen vgl. De post. Caini § 134 M 251: τῶν δ' ἀρετῶν αἱ ⟨μέν⟩ εἰσιν αἰεὶ παρθένοι, αἱ δ' ἐκ γυναικῶν εἰς παρθένους μετέβαλον, ὥσπερ ἡ Σάρρα. De mut. nom. § 53 M 586: μὴ εἶναι θεοῦ καὶ ψυχῆς μέσον, ὅτι μὴ τὴν παρθένον χάριτα, ebenda § 196 M 608 wird die ἀρετή überhaupt παρθένος und ἀειπαρθένος genannt. De praem. et poen. § 53 M 416: πᾶσαι μὲν οὖν αἱ ἀρεταὶ παρθένοι. — Ob es nur eln Zufall ist, wenn es in der Apostelgeschichte von den weissagenden Töchtern des Philippus heißt 21, 9: τούτῳ δὲ ἦσαν θυγατέρες τέσσαρες παρθένοι προφητεύουσαι?

2) Die ausführlichste und zugleich innig nachempfundene Schilderung der in Maria erwachenden Freude nach der Empfängnis gebeu die christlichen Sibyllinen (Geffcken VIII 457ff. Hennecke, Neutest. Apokryphen S. 336), eine Stelle, die weiter unten in anderem Zusammenhang behandelt werden soll.

3) So wie Philon von der ψυχή spricht, die jungfräulich sein muß, um Gottes Samen zu empfangen, sagt Plutarch von der Pythia (Pyth. or. 28), sie solle sein: παρθένος ὡς ἀληθῶς τὴν ψυχήν.

zückung, mit zum Gebet erhobenen Händen in rhythmischem Klang bitten um pneumatische und um „jungfräuliche“ Empfängnis (De somniis I § 200 M 651):

ἐπιβαίνετε οὖν οἱ σοφίας ὀρθοὶ λόγοι πάντες,
ὀχεύετε, σπείρετε,
καὶ ἣν ἂν ἴδητε ψυχὴν βαθεῖαν,
εὔγειον, παρθένον,
μὴ παρέλθητε,
καλέσαντες δ' εἰς τὴν ὁμιλίαν καὶ συνουσίαν ἑαυτῶν
τελειώσατε
καὶ ἐγκύμονα ἀπεργάσασθε [1].

Das alles sind keine Bilder und Formeln, die Philon selbst neu erfunden hat. Er findet vielmehr sein eigenes mystisches Erleben bereits versinnbildlicht und in feste Ausdrucksformen gegossen im griechischen Prophetismus und im Mysterienkulte. Hier wird jener unmittelbare Kontakt des Menschen mit der Gottheit unter anderem vor allem auch als eine geschlechtliche Vereinigung zwischen Gott und Mensch vorgestellt. Wie nun der Grieche seine alten Mythen vom Verkehr der Götter mit den Menschen im Sinne des mystischen Erlebnisses deutete, so paßt Philon die jüdischen heiligen Geschichten durch das Mittel der allegorisierenden Methode seinem eigenen Erleben an, das aber in der Bildersprache der hellenistischen Mystik bereits seine festen Ausdrucksformen gefunden hatte, ehe er überhaupt die Exegese der Septuaginta begann; ja, ein tieferes Eindringen in die philonische Gedankenwelt zeigt sogar, daß er nicht nur die Form, sondern auch die Sache selbst dem Griechentum verdankte.

Doch um alle Möglichkeiten zu erschöpfen, die sich für die Behandlung des Themas vom Zeugen der Gottheit innerhalb der hellenistischen Mystik boten, müssen wir an der Hand Philons noch eine Stufe höher hinaufsteigen und aus dem Reiche der Allegorie und des Bildes bis in die Region der abstrakten Hypostasenspekulation vordringen. Der Zeugungsakt selbst wird hier jeder unmittelbaren Beziehung zum Menschen entkleidet. Wir sahen bereits, wie an die Stelle des irdischen Weibes, das in der Allegorie als Tugend (ἀρετή) und im Bilde als Seele (ψυχή) erschien, die reine „Idee der Jungfräulichkeit“ trat. In anderem Zusammenhang tritt bei Philon neben Gott die Hypostase der Tugend (Αρετή) oder der göttlichen Weisheit

1) Man vgl. hiermit Greg. Nyss. Adversus eos, qui differunt Baptismum (S. Gregorii Nysseni ep. opera t. II Par. 1638, 218 D). wo es von dem unter dem Symbol der Taube eingeführten heiligen Geiste heißt: δὸς τῇ ἀριστερᾷ καιρὸν ἐπιπτῆναί σοι, ἣν πρῶτος Ἰησοῦς τυπικῶς ἐξ οὐρανοῦ κατήγαγεν, τὴν ἄδηλον, τὴν πραϋτάτην καὶ πολύγονον, ἥτις ἐπειδὰν εὕρῃ ἄνδρα κεκαθαρμένον ὡς πύριον καλῶς ἡσκημένον, εἰσοικίζεται καὶ ἐπωάζουσα πυροῖ τὴν ψυχὴν καὶ πολλὰ τίκτει καὶ εὐχαρῆ τὰ ἑαυτῆς τέκνα. ταῦτα δέ εἰσιν ἀγαθαὶ πράξεις κτλ. — Vgl. auch meinen Aufsatz „Zum iranischen Erlösungsmysterium“ in Ztschr. für Missionskunde und Religionswissenschaft 36. Jahrg. 1921. 9. Heft S. 263f.

(Σοφία)[1] als das weibliche Prinzip. Aus der Befruchtung der Mutter Weisheit durch den Gottvater geht als erstgeborener Sohn hervor: der Logos[2]. Er zieht den Kosmos an wie ein Gewand[3], er steigt in auserwählte Menschen hinab[4], er wohnt in ihnen als der Mensch im Menschen, als sein besseres Selbst[5]. Es handelt sich hier um nichts anderes als um das Hinausprojizieren des mystischen Erlebnisses einer Vereinigung der Menschenseele mit der Gottheit in das Reich der als intelligible Größen jenseits der sinnlichen Welt gedachten Hypostasen, oder mit platonischem Ausdruck: in das Reich der Ideen, der Urbilder. Überall in den philonischen Schriften läßt sich da, wo er überhaupt sich in mystische Spekulationen verliert, ein durchgehender Parallelismus aufdecken zwischen den von ihm konstruierten Vorgängen in der Ideenwelt, in der die Gottheit mit ihren Kräften schaltet und schafft, und dem sich in der Menschenseele abspielenden mystischen Erleben. Dabei schwankt Philons Terminologie außerordentlich stark; doch lassen sich sehr wohl zwei parallele Reihen aufstellen (s. S. 52).

Die in dieser Tabelle zusammengestellten Triaden machen auf den ersten Blick den Eindruck eines willkürlichen Spielens mit Worten und Begriffen, die, irgendwoher aufgelesen, ohne Rücksicht auf ihre ursprüngliche Zugehörigkeit in neue Beziehungen zueinander gesetzt werden. Da finden wir starke Anklänge an die Spekulationen im Buche der Weisheit. Es liegt dabei bei Philon die Dreiheit: Gott, Weisheit und Welt ebenso wie in der Sapientia Salomonis nur am Rande seines Interesses. Auch ihm ist, wie wir an anderer Stelle zeigten[6], die Σοφία in erster Linie die mystische Erkenntnis, die Gnosis, die von Gott herabkommend in den Menschenherzen als ein πνεῦμα Wohnung nimmt. Als solche tritt sie auch als „Tochter" Gottes auf[7] in demselben Sinne, in dem der Logos zum „Sohne" Gottes wird, der in die menschliche Seele als eine mystische Kraft seinen Einzug hält. Ebenso kann auch die Weisheit zum männlichen Prinzip werden und als solches in den Seelen μάθησιν, παιδείαν, ἐπιστήμην, φρόνησιν, καλὰς καὶ ἐπαινετὰς πράξεις erzeugen. Hier berührt sie sich aufs engste mit dem aus der stoischen Terminologie entnommenen Begriff des ὀρθὸς λόγος, der ebenso als mystische Hypostase gefaßt wird und der Stoa nichts als den Namen verdankt. Er ist bei Philon nicht die autonome Menschenvernunft des stoischen Weisen, sondern eine mystische, dem πνεῦμα nahe verwandte Kraft, die häufig ebenso wie die Σοφία als persönliches Wesen gedacht wird. Ähnlich verhält es sich auch mit allen den Dingen, die der

1) Leg. alleg. II § 49 M 75: τὸν πατέρα τῶν ὅλων θεὸν καὶ τὴν μητέρα τῶν συμπάντων, τὴν ἀρετὴν καὶ σοφίαν τοῦ θεοῦ. Weitere Stellen siehe DHG I S. 73, 3.

2) De fuga et invent. §§ 108—109 M 562.

3) Ebd. ἐνδύεται δ' ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον.

4) Siehe DHG I S. 209 ff. 5) Ebd. S. 78 u. 92 ff.

6) DHG I S. 67 ff.

7) Vgl. die 7. Reihe in der Tabelle. Die hier benutzte Stelle heißt: *Ecquam putare liceat dei filiam, nisi sapientiam, maxime eorum, qui valde purgati sunt anima.* De fuga et invent. § 50 M 553.

Zeugungsvorgang in der Ideenwelt (kosmologisch).

	Männliches Prinzip	Weibliches Prinzip	Gezeugtes Geschöpf	
1.	δημιουργός	ἐπιστήμη	κόσμος	De ebriet. § 30 M 361
2.	ὁ γεννήσας τὸν κόσμον	σοφία	τὸ πᾶν	Quod det. pot. ins. sol. § 54 M 202
3.	θεός	σοφία	ὁ θεῖος λόγος	De fuga et inv. § 109 M 562
4.	ὁ πατὴρ τῶν ὅλων θεός	ἡ μήτηρ τῶν συμπάντων, ἡ ἀρετὴ καὶ σοφία τοῦ θεοῦ	τὰ ὅλα, τὰ σύμπαντα	Leg. alleg. II § 49 M 75
5.	θεός	ἀρετή, σοφία, παρθενία	ἀθανάτων καὶ παρθένων ἀρετῶν ἰδέαι	De Cherub. §§ 48—52 M 147f.
6.	θεός	ἡ τοῦ θεοῦ δώρημα σοφία	ὁ τεταγμένος ἐν τῇ τοῦ θεοῦ τάξει τρόπος	Quod deus sit immut. § 5 M 273
7.	*deus*	—	*sapientia, dei filia*	Quaest. i. Gen. IV 97 (A II 323)

Zeugungsvorgang in der menschlichen Seele (psychologisch).

	Männliches Prinzip	Weibliches Prinzip	Gezeugtes Geschöpf	
	ὁ ὀρθὸς λόγος	ψυχή, διάνοια (παρθένος, γυνή)	ἔννοιαι ἄρισται	De spec. leg. II § 30 M 275 cf. Quod det. pot. ins. sol. § 149 M 219f.
4.	ἡ ἀρετή ἡ σοφία	ὁ λογισμός, ὁ νοῦς ψυχαί	βουλαὶ ἀγαθαὶ καὶ λόγοι σπουδαῖοι μάθησις, παιδεία, ἐπιστήμη, φρόνησις, καλαὶ καὶ ἐπαινεταὶ πράξεις	De Abr. § 101 M 15 De fuga et inv. § 52 M 553
5.	θεός θεός	ψυχή, παρθένος ἡ φιλάρετος διάνοια	εὐδαιμονία τὸ αὐτομαθὲς γένος = γέλως	De Cherub. § 50 M 148 De ebriet. § 59 ff. M 365 cf. De mut. nom. § 132 M 598. Quod det. § 147 M 219
6.	θεός	διάνοια	πληρουμένη τῶν ἀρετῆς σπερμάτων κυοφορεῖ καὶ ὠδίνει καλὰς πράξεις	Quod deus sit immut. § 137 M 293
7.	ὁ πατήρ	ἡ θεοφιλὴς ψυχή	τὰ σοφίας δόγματα	De vita cont. § 68 M 482
8.	θεός	ψυχή	ἀρεταί, τὰ καλά	Leg. alleg. III § 180 M 123
9.	θεός	ψυχαί	ἀτελὲς οὐδέν, ἀλλ' οὕτως καίρια καὶ τέλεια	De poster. Caini § 171 M 259

Logos, die Gottheit, die Weisheit in der menschlichen Seele erzeugen. Die Begriffe ἔννοιαι ἄρισται, βουλαὶ ἀγαθαὶ καὶ λόγοι σπουδαῖοι, καλαὶ καὶ ἐπαινεταὶ πράξεις usw. sind stoisch und sollen der stoischen Ethik entsprechen; tatsächlich aber handelt es sich bei ihnen allen nur um die eine Sache: die mystische Erkenntnis und das dieser Erkenntnis entsprechend geführte Leben des Gottesmannes. Die stoische Terminologie ist auch hier nur die äußere Hülle, die um einen Kern herumgelegt wird, der mit dem Rationalismus der Stoa in ihrer alten, ursprünglichen Form nichts mehr zu tun hat. Ebenso verhält es sich mit den Anklängen an die platonische Ideenlehre. Wenn Gott und die Weisheit oder die „Idee der Jungfräulichkeit“ die Ideen unsterblicher und jungfräulicher Tugenden miteinander hervorbringen, so handelt es sich hier nicht um Ideen im streng platonischen Sinne, sondern um jene mystische Hypostasenwelt, in der jede Person der heiligen Geschichte zur Idee verflüchtigt werden und als solche, ebenso wie der Logos und die Sophia, auf die Menschenseele wirken kann. Wenn Platons Ideen auch häufig als Wesenheiten gefaßt sein wollen, so sind sie doch niemals Persönlichkeiten; Philons Ideen jedoch stehen dem Begriff einer Persönlichkeit oft so nahe, daß sie aufs leichteste ganz in ihn überfließen können. Zwischen diesen stoischen und platonischen Elementen, die wir in Philons Spekulation vom Zeugen der Gottheit in der Welt und in der Seele fanden, klingt immer wieder das Motiv der „jungfräulichen“ Geburt an, das dem Reiche der mystifizierten Mythologie entstammt und auf die letzten Quellen hinweist, aus denen die Vorstellungen vom Zeugen des Gottes in einem Menschen entsprungen sind.

Da wo man innerhalb der hellenistischen Philosophie auf solche Gedankengewebe traf, wie wir sie hier bei Philon finden und wie sie im Neuplatonismus, in der Gnosis und überhaupt in der religiösen und philosophischen Literatur jener Zeit so mannigfach auftreten, hat man bisher das Ganze nur allzu schnell mit dem Worte „Synkretismus“ abgetan, wobei man darunter ein an den philosophischen Größen des klassischen Altertums gemessenes wertloses Gemisch aus unvereinbaren Gedankentrümmern verstand, auf das näher einzugehen sich nicht recht lohnte. Was wir hier bei Philon als ein Beispiel vor uns haben, ist jedoch etwas ganz anderes als nur Synkretismus im hergebrachten Sinne des Wortes. Hier werden nicht mit Bewußtsein allerlei aus den verschiedensten Systemen stammende Philosopheme miteinander vereinigt, um aus ihnen eine neue, allen gerecht werdende Weltanschauung zusammenzuzimmern. Es handelt sich hier überhaupt zunächst gar nicht um Fragen der Philosophie und der Weltanschauung. Es ist vielmehr das religiöse Erleben eines auf der Höhe der Bildung seiner Zeit stehenden Mannes, an das wir uns zu halten und aus dem heraus wir alles andere zu erklären haben. Wenn Philon uns seine eigene Schriftstellerei schildert als ein plötzliches Aufschließen des Mutterschoßes seiner Seele, in die Gott unsichtbar von oben die Gedanken einträufelt und in ihr zeugt, so daß er in gotterfüllter Besessenheit korybantisch schwärmt und alles um sich vergißt, so ist das weit mehr als eine Be-

schreibung der jedem schöpferisch tätigen Gelehrten oder Künstler bekannten Erfahrung einer mehr oder weniger günstigen Stimmung. Philon faßt seine schriftstellerische Arbeit selbst als das ihm eigentümliche mystische Erleben auf und bewertet seine eigenen Schriften danach, ob sie in einer innigen Fühlung mit der Gottheit oder ohne sie entstanden sind. Er schreibt häufig in der Ekstase, und für den, der Philons Werke kennt, ist es nicht schwer, die Partien herauszufühlen, die er in einer solchen höchsten Erregung der mystischen Kräfte seiner Seele hingeschrieben hat, und sie zu unterscheiden von den weiten Strecken, an denen er sich in einem gequälten Stile und in Gedanken bewegt, die an Nüchternheit und spitzfindiger Tüftelei nichts zu wünschen übrig lassen[1], wenn er es nicht gar vorzieht, lange Ausführungen philosophischer und wissenschaftlicher Art einfach aus allerlei Handbüchern und den damals so beliebten Zusammenstellungen von Lehrmeinungen berühmter Männer zu entnehmen. In seinen guten Stunden aber schwingt sich seine Seele auf in die Sternenregion, in jenes Reich der Geister, in dem die Himmelskräfte auf und nieder steigen. Da gehen ihm wunderbare Zusammenhänge auf; allen Banden kritischer Gelehrsamkeit entwunden gibt er sich dem freien Spiel der unwillkürlich sich drängenden Assoziationen hin, die sich beim Lesen des heiligen Textes einstellen und diesen mit dem Mythus, dem Mysterienkult, den platonischen und stoischen Philosophemen zu einer für ihn festgefügten Einheit verbinden; denn diese Einheit beruht bei ihm auf dem psychischen Erleben selbst. Das ist ja der wichtigste Wesenszug des Mystikers, daß er das, was sich in der eigenen Brust vollzieht, hineinschaut in die ganze Welt und in das ganze Leben und daß er umgekehrt Welt und Leben in sich hineinzieht und zu seinem eigensten Erlebnis gestaltet. Dabei gibt der Mystiker seinem Erleben allein den Charakter absoluter Wahrheit, selbst wenn es im Widerspruch zur Wissenschaft stehen sollte[2]. Es ist für ihn Erkenntnis, es ist Gnosis, und die ganze Wissenschaft der Welt hat sich letzten Endes dieser Erkenntnis zu fügen. Philon gerade liefert hierfür ein gutes Beispiel. Wenn er den Text der

---

1) Auf Grund der Beobachtung des verschiedenartigen Stiles der philonischen Abhandlungen hat es Bousset in seinem Buche: Jüdisch-alexandrinischer Schulbetrieb in Alexandria und Rom, Göttingen 1915, unternommen, den eigentlichen Philon, d. h. den Mystiker, von den anderen Partien seines Werkes zu scheiden, die Bousset für von Philon weiter gegebenes altes Gut einer alexandrinischen Exegetenschule hält. An die Existenz einer solchen Exegetenschule glaube ich ebensowenig wie J. Heinemann, der über Boussets Hypothese in der Einleitung zum III. Bande der Schriften der jüd.-hellenistischen Literatur in deutscher Übersetzung hrsg. von L. Cohn, Breslau 1919, S. 6 handelt.

2) Die Überzeugung des Mystikers vom Wahrheitscharakter seiner Zustände und der in ihnen erlebten Offenbarungen hat James geschildert a. a. O. S. 306ff: (S. 357 in der 1. Aufl.). Über die Stellung des Mystikers zu anderen religiösen Systemen vgl. meine Abhandlung „Zum iranischen Erlösungsmysterium und zur Methode der vergleichenden Religionswissenschaft“ in Ztschr. für Missionskunde u. Religionswissenschaft. 36. Jahrg. 1921. 9. Heft S. 257ff., in der die hier entwickelten Gedanken auf breiterer Grundlage ausgeführt sind.

Bibel in gröblichster Weise vergewaltigt, wenn er den Mythus entstellt, dem Mysterienkult einen neuen Sinn unterlegt, die Philosophie Platons mißversteht und die Termini der Stoa auf Dinge anwendet, mit denen sie nichts zu tun haben, so geschieht das alles in bestem Glauben ohne jedes Bewußtsein davon, daß er sich hier eigentlich der gröbsten Fälschungen und Verdrehungen schuldig macht. Sein von der Gottheit befruchteter Geist führt ihn den Weg durch das Labyrinth der an sich verschiedenartigsten Lehren aus der Philosophie, der Wissenschaft und Religion seiner Zeit und zeigt ihm die Möglichkeit, aus ihnen eine Einheit zu konstruieren. Eine reiche Bildung und ein angeborener wissenschaftlicher Takt schützen ihn dabei in der Regel vor allzu plumpen Mißgriffen und groben Geschmacklosigkeiten. Ein scharfer Verstand läßt ihn immer wieder, trotz aller endlosen Abschweifungen den Weg zum eigentlichen Thema zurückfinden und die äußere Form einer wissenschaftlichen Abhandlung wahren.

Philons Kommentare sind nicht das einzige Beispiel einer solchen durch ekstatische Momente beeinflußten Schriftstellerei in seinem Zeitalter. Eine hierauf gerichtete Untersuchung der religiösen und philosophischen Schriften hellenistischer Autoren würde eine reiche Fülle von Belegen zu Tage fördern. Hier wo es sich um das Zeugen der Gottheit im Kosmos und in der Menschenseele handelt und Philon selbst den Logos in seine Spekulation mit hineinzieht, liegt vor allem der Gedanke an den Prolog des Johannesevangeliums nahe. Auch hier haben wir wie bei Philon den Logos in doppelter Auffassung: kosmologisch als den Logos, der in die Welt kam, und psychologisch als den, der in die Seelen der Menschen einzieht, um in ihnen seine Wohnung zu nehmen. Die Bemühungen, diesen Prolog mit den hellenistischen Spekulationen über den Logosbegriff in unmittelbare Beziehung zu bringen und eine wörtliche Abhängigkeit von griechischen Quellen zu beweisen, dürfen als bisher nicht völlig gelungen bezeichnet werden[1]. In der Gedankenreihe, die Johannes entwickelt, fehlen wesentliche Züge, die wir sonst in der hellenistischen Logoslehre finden; andererseits bringt Johannes mancherlei, was sonst nicht so ohne weiteres mit dem Logosbegriff verbunden wurde. Hier werden alle Versuche, einen eindeutigen Zusammenhang der Gedankenführung mit entsprechenden Überlieferungen aus der griechischen Mystik herzustellen, ebenso vergeblich sein wie bei Philons Phantasien über die Hypostasen, die in der übersinnlichen Welt miteinander und auf Erden mit der Menschenseele verkehren, um Hypostasen und Ideen oder sittlich-religiöse Begriffe zu zeugen; und zwar darum, weil auch der Prolog des Johannesevangeliums eine pneumatische, im Zustand des religiösen

1) Auch Boussets Versuch (Kyrios Christos S. 375ff.) einer Ableitung der johanneischen Logoslehre mehr aus mythologischen Motiven kann ich nicht recht folgen. Die Logosspekulation ist doch wohl aus der Mystik erst in den Mythus eingeflossen, nicht nur in den christlichen, sondern auch in den griechischen und in den hellenisierten orientalischen Mythus. Die stoische Philosophie liefert dabei das Material, aber nicht den tiefsten Sinn der Sache.

Enthusiasmus hingeworfene Schrift ist, die mit Begriffen und altem überlieferten Gut aufs freieste schaltet und waltet. Man hat ja schon so oft den Versuch gemacht, den Prolog logisch zu analysieren, und hat sich die allerredlichste Mühe gegeben, in ihm einen wunderbaren und sinnreichen Aufbau der Gedanken zu finden. Ich habe selbst auf diesem Gebiete manche Versuche unternommen und das Ganze nach allen Regeln der Kunst bis in seine feinsten Fasern seziert. Als ich aber nach dem jahrelangen Studium mystischer Texte aus der hellenistischen Zeit wieder zum Johannesevangelium zurückkehrte, fand ich erst das rechte Verständnis für den Mann, der hier über Jahrtausende hinweg zu uns spricht.

Man darf bei ihm nicht nach einer wohlgerundeten Gedankenarbeit suchen. Es handelt sich um mehrere Motive, die sich miteinander verweben, gleichzeitig konzipiert sind und gleichzeitig zum Ausdruck drängen. Der Evangelist sieht sich vor die Aufgabe gestellt, sein Evangelium zu beginnen. Eine Fülle von Ausgangspunkten bietet sich ihm dar: die Geburt des Logos aus dem Gottvater; die Fleischwerdung des Christus und zugleich sein Wohnungnehmen in den Menschenherzen; die Verkündigung und Taufe durch Johannes, die ihn zuerst als Messias und Gottessohn in den Augen der Menschen auftreten läßt; dann durchkreuzend der Gedanke, daß dies alles ja schon lange geschehen ist, daß nur die Welt davon nichts weiß, weil sie das Licht nicht aufnahm, als es kam, daß aber diejenigen es kennen, die es erkannten und durch den Glauben Gottes Kinder wurden.

Alle diese gedanklichen Motive werden nicht säuberlich voneinander getrennt und wieder logisch zueinander in Beziehung gesetzt. In lose aneinandergeknüpften, oft wie abgehackten Sätzen wirbeln sie durcheinander. Dem Verfasser schwebt das Ziel vor, auf das seine Einleitung hinsteuern soll: die Verkündigung des Kommens des Messias durch Johannes den Täufer. Er geht von der Praeexistenz des Logos aus, findet in ihm das Lebensprinzip der Menschheit und zugleich das Licht, das in die Finsternis des Menschenlebens scheint. Nun ist er schon bei seinem Ziele angelangt und hat die Gedanken vom Himmel auf die Erde gelenkt: Johannes tritt auf und zeugt von dem Licht. Kaum aber hat er das Wort Licht in den Mund genommen, so bleibt er an dem Worte hängen, kommt von dem Lichte wieder auf den Logos und seine Teilnahme an der Weltschöpfung zurück. Und nun muß er von neuem anfangen. Hatte ihm beim ersten Ansatz der Satz: „Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat's nicht begriffen", auf die Erde herunter und zum Auftreten des Johannes hingeführt, so ist es jetzt derselbe Gedanke, nur in anderen Worten: „Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf". Diesmal verweilt er bei diesem Gedanken etwas länger, greift dann noch einmal ganz zum Anfang zurück, zum Logos, den er nun Fleisch werden und in die Menschenseelen kommen läßt, und ist damit glücklich wieder bei Johannes dem Täufer angelangt, der von dieser Tatsache Zeugnis ablegen soll. So wird der ganze Aufbau des Prologs durch eine Anzahl

retardierender Momente bestimmt, die die logische Entwicklung des Themas, daß der Logos von Gott in die Welt gesandt wurde, aufhalten und stören.

Es soll hier nicht unsere Aufgabe sein, den ganzen Knäuel von durcheinander gewirrten Spekulationen aufzulösen, der hier vor uns liegt. In unserem Zusammenhang genügt die Feststellung der Tatsache, daß auch hier im Eingang des vierten Evangeliums ebenso wie bei Philon und im Buche der Weisheit ein kosmologischer und ein psychologischer Prozeß durch einen Akt mystischen Erlebens zueinander in Beziehung gesetzt und in eins geschaut wurden. In der Hypostasenwelt steht der als Gottheit aufgefaßte Logos neben Gott. Alle Dinge sind durch ihn gemacht. Er ist Licht und Leben. Daß auch hier ein Zeugungsakt zugrunde liegt, dem der Logos entstammt, wird nicht ausdrücklich gesagt und von einem weiblichen Prinzip ist nicht die Rede, es wird aber doch durch die Bezeichnung des Logos als des eingeborenen Sohnes und der Gottheit als seines Vaters wenigstens angedeutet. Parallel diesem Vorgang im Kosmos geht der Einzug des Logos in die Menschen. Dadurch daß er von den Menschen aufgenommen wird, gelten diese als Gottes Kinder. Sie sind nun nicht aus Blut, aus Fleischeswillen, noch aus dem Willen eines Mannes, sondern aus Gott gezeugt (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν). Hier klingt das Motiv des Zeugens Gottes in der Menschenseele, wie wir es bei Philon fanden, deutlich an. Nur hätte man dem ganzen Zusammenhange nach eigentlich erwarten müssen, daß nicht die Menschen, sondern Jesus selbst in einer Menschenseele durch Gott gezeugt und so in die Welt versetzt wurde. Einer solchen konsequenten Durchführung der einmal angesetzten Spekulation aber weicht der Verfasser des Prologs offensichtlich aus. Es heißt nicht: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν τῇ Μαρίᾳ, sondern: ἐν ἡμῖν. So wird das bei Philon noch ganz deutlich zu erkennende Begriffsschema eines männlichen und weiblichen Prinzips und des daraus erzeugten Dritten, ein Schema, in das sowohl ein kosmischer wie auch ein im Menschen sich abspielender Zeugungsvorgang eingefügt werden kann, hier im Johannesprolog so verwischt, daß es als ursprünglicher Rahmen des ganzen Gedankengespinstes kaum noch erraten werden kann. Bemerkten wir schon bei Philon ein souveränes Schalten und Walten mit fest überlieferten Begriffsketten und Mythengefügen, so finden wir hier die freie Behandlung alten, überkommenen Gutes bis zur völligen Verwirrung der ursprünglich festgegliederten Spekulation gesteigert. Nur der Gleichgestimmte kann und soll hier dem Mystiker folgen und die geheimnisvollen Zusammenhänge ahnen, die in dem vorliegenden Text mehr angedeutet als entwickelt sind. Und so ist das Johannesevangelium auch aufgefaßt worden von denen, die noch vom Geiste hellenistischer Mystik umweht waren und hier aus eigenem Erleben und aus eigener Kenntnis der mystischen Bildersprache ihrer Zeit nachfühlen konnten. Clemens von Alexandria urteilt ganz richtig, wenn er schreibt: „Johannes aber hat zuletzt, da er sah, daß das Leibliche in den Evangelien kundgetan sei, von den Bekannten aufgefordert, vom Geiste

Gottes in die Höhe gehoben, das pneumatische Evangelium geschrieben"[1].

Während wir ferner noch bei Philon die Vorstellung des Zeugens Gottes in der Menschenseele ohne weiteres in Beziehung treten sahen zu der dem Mythus entspringenden Auffassung eines geschlechtlichen Verkehrs Gottes mit einer Jungfrau, fehlt hierzu im Johannesevangelium jeder Anhalt. Daß aber auch vom Logosbegriff aus die Brücke zur pneumatischen Empfängnis der Maria zu schlagen war und auch der Logos in ganz derselben Weise auftreten konnte wie der heilige Geist bei den Synoptikern, das zeigen die Parallelen aus den apokryphen Schriften der urchristlichen Literatur. So heißt es im Protevangelium des Jakobus XI 2: μὴ φοβοῦ, Μαριάμ· εὗρες γὰρ χάριν ἐνώπιον τοῦ πάντων δεσπότου, καὶ συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ. Der Logos ist dort nichts anderes als das πνεῦμα ἅγιον[2]. Es ist also sehr wohl möglich, den Logosbegriff auch in die mythische Region der pneumatischen Empfängnis einer irdischen Jungfrau durch die Gottheit herabzuziehen. Sehr lehrreich aber ist es auch zu beobachten, wie das im einzelnen im sogenannten Protevangelium des Jakobus geschieht. Hier wird von der Empfängnis der Maria in folgenden Worten gesprochen:

XI 2: „Und siehe, ein Engel des Herrn trat vor sie hin und sprach: Fürchte dich nicht, Maria, denn du hast Gnade bei dem Herrscher aller gefunden und wirst aus seinem Worte (λόγος) empfangen. Da sie aber das hörte, war sie bei sich im Zweifel und sprach: Soll ich empfangen von dem lebendigen Gott und gebären, wie jedes Weib gebiert? Und es sprach der Engel: Nicht also, Maria, denn Kraft (δύναμις) des Höchsten wird dich überschatten; darum wird auch das Heilige, das von dir geboren wird, ein Sohn des Höchsten genannt werden ..." Joseph spricht XIV 1: „So fürchte ich, es möchte vielleicht das, was in ihr ist, von den Engeln herstammen". XIV 2: „Und siehe, ein Engel des Herrn erscheint ihm (Joseph) im Traume und spricht: Fürchte nichts von dieser Maid, denn das, was in ihr ist, das ist vom heiligen Geiste, und sie wird einen Sohn gebären, des Namen sollst du Jesus heißen". XIX 1: „Und ich (Joseph) sprach zu ihr: Es ist Maria, die aufgezogen worden ist im Tempel des Herrn, und ich erloste sie mir zum Weibe, (doch) ist sie nicht mein Weib, sondern sie erfuhr Empfängnis vom heiligen Geist. Und es sprach die Hebamme: Ist das wahr? Es sprach zu ihr Joseph: Komm und siehe: und sie ging mit ihm, und sie traten an die Stätte der Höhle, und siehe, eine lichte Wolke überschattete die Höhle. Und es sprach die Hebamme: Heute ist

1) Euseb. h. eccl. VI 14. Ich entnehme die Stelle aus Bousset, Kyrios Christos, Göttingen 1913 S. 196, der ferner verweist auf Irenaeus III 1; 11 und Corßen, Monarchianische Prologe S. 103 (80). Vgl. auch Resch in Texte u. Unters. X. Band 3. Teil S. 39.

2) Das Wort πνεῦμα ἅγιον erscheint im folgenden Verse zunächst in auffälliger Weise unterdrückt, wo man es eigentlich wie bei Lukas als Korrelat zu δύναμις ὑψίστου erwarten sollte.

meine Seele erhoben; denn meine Augen haben Wunderbares gesehen; denn Heil für Israel ward geboren. Und sofort verschwand die Wolke aus der Höhle, und es erschien ein großes Licht in der Höhle, so daß unsere Augen es nicht ertrugen; und nach einer kleinen Weile verschwand jenes Licht, worauf denn das Kind sichtbar wurde“[1].

Wenn auch im allgemeinen dieses unter dem Namen des Jakobus gehende Kindheitsevangelium als ein gar nicht übel gelungener Versuch aufzufassen ist, die widerspruchsvollen Erzählungen bei Matthäus und Lukas über die Geburt Jesu miteinander in Einklang zu bringen, so scheint es gerade bei dem Motiv der Empfängnis der Maria, als habe der Verfasser hier nicht nur die bei Matthäus und Lukas sich findenden Stellen über die Zeugung des Heilands, sondern vor allem auch den Prolog des Johannesevangeliums miteinander zu verweben beabsichtigt, zugleich aber auch falsche Vorstellungen über dieses Mysterium zu bekämpfen versucht[2]. Die Be-

---

1) Siehe E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen und Leipzig 1904 S. 58ff., wo sich in der Einleitung auch das Nötige über den Verfasser findet, der jedenfalls kein Jude war. Über Reschs und L. Conradys Versuche, diesem Apokryphon seinen Ruf als Protevangelium zu wahren, vgl. Usener, Vorträge u. Aufs. 2. Aufl. 1914 S. 170.

2) Auch Resch sieht hier einen Zusammenhang und stellt folgende These auf (Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien. 4. Heft: Paralleltexte zu Johannes. Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur hrsg. von Gebhardt und Harnack, X. Bd. III. Teil. Leipzig 1896 S. 41f.): „Die positive Lösung des mit dem johanneischen Prolog gegebenen Rätsels liegt nun in der Erkenntnis, daß der Abschnitt Joh. 1, 1—18 zu dem johanneischen Evangelium dieselbe Stelle einnimmt wie der Abschnitt Lk. 1, 5—2, 52 zu dem Lukasevangelium und der Abschnitt Mt. 1, 1—2, 22 zu dem Matthäusevangelium. Allen drei parallelen Abschnitten liegt die vorkanonische hebräische Quellenschrift des Kindheitsevangeliums zugrunde. Während aber der erste und der dritte Evangelist den Inhalt jener Quellenschrift exzerpierend referiert haben, hat Johannes denselben zum Objekt einer theologischen Meditation erhoben, und daraus ist der johanneische Prolog entstanden“. Ich erkenne ebenso wie Resch an, daß sich auch mir bei der Erforschung des Motivs der pneumatischen Empfängnis ein gedanklicher Parallelismus zwischen den Geburtsgeschichten bei Matthäus und Lukas und dem Prolog des Johannesevangeliums aufgeschlossen hat. Diesen Parallelismus durch die Konstruktion eines allen drei Verfassern der betreffenden Abschnitte bekannten und bei der Abfassung vorliegenden, in hebräischer Sprache geschriebenen Kindheitsevangeliums erklären zu wollen, ist ein mit zwingender Beweiskraft nicht durchführbares Unternehmen. Der gedankliche Parallelismus zwischen den drei in Frage kommenden Abschnitten, soweit sie die pneumatische Empfängnis der Maria oder die Emanation des Logos aus der Gottheit behandeln, erklärt sich mir vielmehr aus folgenden Tatsachen und Erwägungen: Alle drei Verfasser haben die Absicht, die neue Lehre vom Messias, der in die Welt gekommen ist, durch die Hinzufügung einer Geburtsgeschichte, die die tatsächliche Gottentstammtheit des Heilands erzählt, auch dem griechisch redenden und griechisch denkenden Christen und Heiden einleuchtend zu machen. Allen dreien steht zu diesem Zwecke die in den gröbsten und feinsten Formen über die ganze hellenistische Welt ausgebreitete religiös-philosophische Spekulation von einer pneumatischen Zeugung zur Verfügung. Ihr verschiedener Bildungsgrad und ihr verschiedener Abstand von der Mystik und ihrer Begriffsdeutung aber schreibt ihnen auch eine verschiedene Ausnutzung und Be-

trachtung der Art und Weise, wie er bei dieser Zusammenstellung seiner Geschichte verfuhr, gibt uns zugleich ein Bild der verschiedenen Vorstellungen, die ihm vorlagen, und der verschiedenen Schichten religiöser Begriffsbildung, aus der sie stammten.

Die erste Verkündigung der Schwangerschaft an Maria geschieht auch hier durch einen Engel, also eine Persönlichkeit, die in die Geheimnisse der himmlischen Vorgänge eingeweiht ist. Die Worte der ersten Verkündigung lauten:

μὴ φοβοῦ, Μαριάμ· εὗρες γὰρ χάριν ἐνώπιον τοῦ πάντων δεσπότου καὶ συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ.

Diese Botschaft versteht Maria nicht, sie ist ihr zu dunkel. Gerade das ἐκ λόγου αὐτοῦ wird von ihr nicht begriffen. Sie faßt die Mitteilung vielmehr so auf, als solle sie „empfangen von dem lebendigen Gott (selbst) und gebären, wie jedes Weib gebiert". Nun erklärt der Engel dieselbe Sache noch einmal mit den Worten des Lukasevangeliums:

δύναμις γὰρ κυρίου (Lk. ὑψίστου) ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ κληθήσεται υἱὸς ὑψίστου (Lk. θεοῦ).

An die Stelle des λόγος setzt der Engel die δύναμις, und dadurch wird er der Maria verständlich. Redet er aber nun im folgenden zu Joseph, der von allen diesen Dingen nichts ahnt und ihnen zweifelnd und ungläubig gegenübersteht, da spricht der Engel mit den Worten des Matthäusevangeliums vom πνεῦμα ἅγιον:

τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ ὂν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου.

Joseph verkündet es in dieser Form weiter, und die Hebamme versteht sogleich, was er meint.

---

handlung des in reicher Fülle vorhandenen Materials vor. Johannes reicht so weit hinauf, wie es ihm möglich ist, und hält sich auf der Höhe der reinen Spekulation. Matthäus und Lukas wollen die wirklich geschehene Geburt des Heilands schildern, und so greifen sie, wie es bei ähnlichen Aufgaben mancher hellenistische Schriftsteller vor und nach ihnen tat, zum Mythus und der Überlieferung, in die sie die Spekulation, die dem einfachen Manne nicht verständlich ist, hineinverweben und dadurch realisieren. Daß Matthäus und Lukas sich dabei auf bereits vorhandene Quellen stützen konnten, ist recht gut möglich. Möglich ist auch, daß diese Quellen in hebräischer Sprache geschrieben waren. Wo die Sache griechisch war, mußte dann auch der hebräische Ausdruck dem griechischen einigermaßen entsprechen, und übersetzte man nun das Hebräische ins Griechische wieder zurück, so konnte man leicht wieder auf die entsprechenden griechischen Ausdrücke und Begriffe verfallen, die einmal zur Sache gehörten, wobei aber natürlich nebenbei allerlei Hebräisches mit hängen blieb. Ja, bei der Annahme eines solchen Hin- und Widerspiels zwischen griechischer und semitischer Sprachform erklären sich aufs beste die mancherlei sprachlichen Inkongruenzen zwischen den Evangelien und der übrigen hellenistischen Literatur, in der unser Problem behandelt wird. Man darf sich nur durch das Wort und den oft nur scheinbaren „Hebraismus" die Sache selbst nicht verschleiern lassen, wie es bei Resch und vielen anderen der Fall ist. — Zum Zusammenhang zwischen Johannesprolog und Kindheitsgeschichten vgl. auch Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen, Straßburg 1909 S. 124.

Diese Stufenleiter vom λόγος zur δύναμις und zum πνεῦμα kann in diesem Evangelium, in dem alles Absicht und vieles Tendenz ist, nur als eine wohldurchdachte Konstruktion erscheinen. Die ganze Schrift ist durchdrungen von der Überzeugung der höchsten Wunderbarkeit und Göttlichkeit der Abstammung und Geburt des Heilands, und so greift der Verfasser zunächst in die Höhe der Logosspekulation hinauf, um dann den Leser unmerklich mit der derberen Vorstellung der pneumatischen Empfängnis vertraut zu machen, die dadurch auf dieselbe Höhe hinaufgehoben werden soll. Während er aber die Stufenleiter der möglichen Formen der Vorstellung von der göttlichen Geburt herabsteigt, liest er unterwegs noch eine weitere Möglichkeit mit auf, um sie sogleich wieder fallen zu lassen, indem er den Joseph sagen läßt: „So fürchte ich, es möchte vielleicht das, was in ihr ist, von den Engeln herstammen“. Wir haben hier eine Vereinigung alles dessen, was Johannes, Lukas und Matthäus von der Göttlichkeit der Geburt des Christus berichten, die ihren Ausgangspunkt nimmt von der mystischen Spekulation des Johannes und diese in die Vorstellungswelt des Volkes durch Anlehnung an Matthäus und Lukas übersetzt, dabei auch eine in der Volksvorstellung lebendige Möglichkeit, die Empfängnis durch Engel, nicht vergißt, sich aber im ganzen wohl bewußt bleibt, daß alles dies im Grunde ein und dasselbe ist: λόγος, δύναμις, πνεῦμα und ἄγγελος. Wie es ihm dabei darauf ankommt, gerade auch die Spekulation des johanneischen Prologs in volkstümlicher Vorstellungsweise zum Ausdruck zu bringen, zeigt recht deutlich die Verarbeitung des Lichtmotivs. Auch hier wird der Logos zum Licht in unmittelbare Beziehung gesetzt. Man beachte besonders die Worte: „Und es erschien ein großes Licht in der Höhle, so daß unsere Augen es nicht ertrugen; und nach einer kleinen Weile verschwand jenes Licht, worauf dann das Kind sichtbar wurde“. Hier ist der abstrakte Begriff des Johannesprologs und die Auffassung des Lichtes als Symbol einer mystischen Kraft in eine ganz konkrete Erscheinung umgewandelt. Wir haben hier nichts anderes vor uns als eine in die Form des Mythus gegossene Illustration des Wortes: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Das Licht, das in der Höhle aufleuchtet, ist der in die Welt von Gott (nämlich aus der Wolke, die über der Höhle schwebt) herabkommende Logos. Er geht in den Leib der Maria ein, das Licht verschwindet, und als Jesuskind kommt er wieder zu Tage, die Fleischwerdung ist vollzogen. Während die Mystik ihre Begriffe und Bilder dem Mythus entnimmt, um durch sie ein an sich unbeschreibbares Erleben auszudrücken, bietet das Protevangelium ein Beispiel dafür, wie umgekehrt mystische Spekulationen in die Form des Mythus zurückverwandelt werden können, wobei dann die Beziehung zu einem in der Seele des Mystikers sich vollziehenden Vorgang vollständig verloren geht.

Denselben Zusammenhang zwischen Logosspekulation und pneumatischer Empfängnis zeigen dann auch die Verse der christlichen Sibylle: „In den letzten Zeiten aber ging er (der Logos) hinab auf die Erde und erschien klein und ging hervor aus dem Schoße der Jungfrau Maria als neues

Licht, und vom Himmel kommend nahm er menschliche Gestalt an. Zuerst nun zeigte Gabriel seine gewaltige heilige Gestalt, dann redete der Erzengel die Jungfrau mit dem Worte an: Nimm Gott in deinem makellosen Schoße auf, Jungfrau! So sprechend hauchte der Gott Gnade dem zarten Mägdlein ein. Sie aber ergriff Verwirrung und Staunen zugleich, da sie es vernahm, und zitternd stand sie da; ihr Sinn war ihr betäubt, das Herz bebte höher bei der unerhörten Kunde. Bald aber freute sie sich, und ihr Herz ward warm ob der Stimme, und bräutlich lächelte sie, rot ward ihre Wange, Freude ergötzte sie, Scham bezauberte ihr den Sinn, und der Mut kehrte ihr zurück. Das Wort aber flog ihr in den Leib, ward Fleisch mit der Zeit, und im Mutterleibe Leben gewinnend bildete es sich zur menschlichen Gestalt, und so ward ein Knabe durch jungfräuliche Geburt“[1].

Dieser ausführlichsten Schilderung der Logosgeburt treten dann noch einige Stellen aus der apologetischen Literatur der ersten Jahrhunderte zur Seite[2].

Sahen wir so, daß sich in den Mythus von der pneumatischen Empfängnis und der Jungfrauengeburt die Logosspekulation, wie wir sie im Johannesprolog und bei Philon fanden, einschieben honnte, wobei der Logos an die Stelle des göttlichen πνεῦμα tritt, so ist es innerhalb der christlich-hellenistischen Mystik umgekehrt sehr wohl möglich, alles das, was Johannes von seinem λόγος aussagt, auf das πνεῦμα zu beziehen. Wenn es bei Johannes von dem Logos heißt: οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὃ γέγονεν, so finden wir im Hirten des Hermas dasselbe vom πνεῦμα ἅγιον ausgesagt (Sim. V 6, 5): τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν „κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα, ἣν ἐβούλετο[3], und wenn es im Prologe weiterhin heißt: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, so läßt sich dem eine Stelle aus dem zweiten Klemensbrief gegenüberstellen (IX 5): εἰ Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σὰρξ καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν.

So sind λόγος und πνεῦμα da, wo es sich um Vorgänge mystischen

---

1) Geffcken, Oracula Sibyll. VIII 457ff. Hennecke a. a. O. S. 356.

2) Justin. Dial. c.Tryph. c. 105 p. 332 C: μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος, καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς πάρθένου γενόμενος. Apol. I 33 p. 75 C: τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον ... καὶ τοῦτο ἐλθὸν ἐπὶ τὴν παρθένον καὶ ἐπισκίασεν οὐ διὰ συνουσίας ἀλλὰ διὰ δυνάμεως ἐγκύμονα κατέστησε. Epiph. Anaceph. p. 135 A: μετὰ τὸ εὐαγγελισθῆναι Μαριὰμ ἐν Ναζαρὲτ καὶ συνειληφθαι τὸν λόγον. Evang. Inf. Salvat. Arab. c. 1 p. 181 (ed. Tischendorf): *Ego sum Jesus, filius dei,* ὁ λόγος. *quem peperisti, quemadmodum adnuntiavit tibi angelus Gabriel.* Vgl. Resch, Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus, Texte u. Unters. X 5 S. 81ff. S. 93ff. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen. Straßburg 1909 S. 119ff.

3) Vgl. Theophil. ad Autol. I 5: οὕτως ἡ πᾶσα κτίσις περιέχεται ὑπὸ πνεύματος θεοῦ, dem gegenüberzustellen ist II 22: ὁ δὲ λόγος αὐτοῦ, δι' οὗ τὰ πάντα πεποίηκεν, δύναμις ὤν.

Erlebens und mystischer Spekulation handelt, sehr häufig Wechselbegriffe. Sie können füreinander eintreten, oder sie finden sich unter dem Begriff der δύναμις zusammen[1]. Es handelt sich hier nicht etwa um eine aus der Unkenntnis philosophischer und religiöser Termini heraus zu erklärende Willkür im Gebrauch dieser Begriffe. Der Mystiker schaut vielmehr die mannigfachen Kräfte und Hypostasen alle in eine Einheit zusammen und findet in jeder immer nur das eine wieder, das ihn selbst bewegt und ihm als das Göttliche an sich nahetritt. So ist es zu verstehen, wenn es vom Ägypterevangelium heißt: „Es wird nämlich darin viel dergleichen äußerst geheimnisvoll von der Person des Heilands vorgebracht, wie seine Offenbarung an die Jünger, daß der Vater, der Sohn und der heilige Geist ein und dasselbe seien“[2]. So klingt in anderer Form derselbe mystische Drang nach Vereinheitlichung mannigfacher Beziehungen zur Gottheit und zur Welt aus den Petrusakten XXXIX (X 98, 1): σὺ καὶ μόνῳ πνεύματι νοητός· σύ μοι πατήρ, σύ μοι μήτηρ, σύ μοι ἀδελφός, σὺ φίλος, σὺ δοῦλος, σὺ οἰκονόμος· σὺ τὸ πᾶν καὶ τὸ πᾶν ἐν σοί· καὶ τὸ ὂν σύ, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλο ὃ ἔστιν εἰ μὴ μόνος σύ[3]. In den Johannesakten aber heißt es mit noch größerer Häufung der Appellative 98 (13): ὁ σταυρὸς οὗτος ὁ τοῦ φωτὸς ποτὲ μὲν λόγος καλεῖται ὑπ' ἐμοῦ δι' ὑμᾶς, ποτὲ δὲ νοῦς, ποτὲ δὲ Ἰησοῦς, ποτὲ Χριστός, ποτὲ θύρα, ποτὲ ὁδός, ποτὲ ἄρτος, ποτὲ σπόρος, ποτὲ ἀνάστασις, ποτὲ υἱός, ποτὲ πατήρ, ποτὲ πνεῦμα, ποτὲ ζωή, ποτὲ ἀλήθεια, ποτὲ πίστις, ποτὲ χάρις, eine Sammlung, die den größten

---

1) Wie λόγος und δύναμις auf der einen, πνεῦμα und δύναμις auf der anderen Seite zusammenfließen, zeigen beispielsweise folgende Stellen: Justin. Apol. I 23 p. 68 C: Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται, λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρωτότοκος καὶ δύναμις. I 32 p. 74 B: ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην θεὸν καὶ υἱὸς ὁ λόγος ἐστίν. Origenes c. Cels. I 39: „ὅτι μισουμένην αὐτὴν ὑπὸ τοῦ τέκτονος καὶ ἐκβαλλομένην οὐκ ἔσωσε θεία δύναμις οὐδὲ λόγος μυστικός. V 62 (vgl. VI 11): οὐδαμῶς τὸν Ἰησοῦν ὁμολογοῦσιν υἱὸν θεοῦ Σιμωνιανοὶ ἀλλὰ δύναμιν θεοῦ λέγουσι τὸν Σίμωνα. So heißt auch ein alter Zusatz zum Symbol. Apostol. (Ecclesiae Rom. Symbol. Patr. Apostol. opera ed. Gebhardt, Harnack, Zahn I 2² § 5 p. 136): διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου, κατὰ θέλημα θεοῦ, κατὰ δύναμιν θεοῦ κτλ. Vgl. auch die oben angeführte Stelle aus Theophil. ad Autol. II 22. Aus Philons Schriften nenne ich als Beispiele De migrat. Abrah. § 40 M 442: νικῶνται γὰρ ὑπὸ τῶν τοῦ ὄντος δυνάμεων οἱ περὶ αὐτὸν ἅπαντες ἅπαξ λόγοι. De fuga et invent. § 101 M 561: ὥσθ' ἡνίοχον μὲν εἶναι τῶν δυνάμεων τὸν λόγον. — Über den synonymen Gebrauch von δύναμις und πνεῦμα siehe oben S. 23 Anm. 3). Die Montanistin Maximilla sagt bei Euseb. hist. eccl. V 16, 17: ῥῆμά (= λόγος) εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις. Lukian. Philop. II p. 774 bringt alle drei Begriffe in folgendem Satz: λέγε, παρὰ τοῦ πνεύματος δύναμιν τοῦ λόγου λαβών. Vgl. auch über die Korrelate zu πνεῦμα ἅγιον H. Weinel a. a. O. S. 43 Anm. 2.

2) Epiph. Haer. 62, 2. Hennecke a. a. O. S. 23ff. Im griechischen Text ist die Formulierung noch stärker: τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα.

3) Dem Stile nach ist diese Stelle ein weiteres Beispiel zum „Du“-Stil der Praedikation, über den E. Norden ausführlich handelt in Agnostos Theos, Leipzig und Berlin 1913 S. 143ff.

Teil aller der Namen umfaßt, unter denen Jesus symbolisiert oder hypostasiert wurde.

Blicken wir nun auf das ganze mystische Gedankenspiel zurück, das sich in einem ständigen Parallelismus zwischen einem Zeugungsvorgang in der Hypostasenregion und dem gleichen Akte in der Menschenwelt bewegt, in der das Zeugen Gottes und der göttlichen Kräfte entweder in einer Jungfrau zum Zwecke der Geburt eines leiblich-geistigen Gotteskindes oder in der Menschenseele zur Erweckung göttlicher Erkenntnis vorsichgeht, so müßte es geradezu auffällig sein, wenn innerhalb der christlichen Spekulation alle jene Motive wiederklingen mit Ausnahme eines einzigen: der Annahme einer weiblichen Hypostase, die in der Ideenwelt neben die Gottheit tritt, wie wir sie vor allem bei Philon in der Gestalt der Σοφία oder Ἀρετή, Ἐπιστήμη fanden und deren Ursprung wir bereits verfolgt haben[1]. In der christlichen Gnosis tauchen die weiblichen Hypostasen in größter Zahl und Mannigfaltigkeit auf, in der übrigen urchristlichen Überlieferung aber stehen sie so weit im Hintergrunde, daß ihre Existenz bisher kaum beachtet wurde. Tatsächlich läßt sich jedoch auch hier ein von Philon durch die christliche Mystik der ersten Jahrhunderte zu den parallel laufenden gnostischen Systemen hinführender Pfad noch heute verfolgen. Als Wegweiser dient am besten die bei Philon und in der Sapientia Salomonis sich findende Identifizierung der Σοφία (= Ἐπιστήμη) mit dem göttlichen oder heiligen Πνεῦμα, das hier als eine weibliche Hypostase gedacht werden muß[2]. Es ist bekannt, daß es auch im Hebräerevangelium ein weiblich zu denkendes ἅγιον πνεῦμα gibt[3], das hier als Mutter Jesu auftritt. Es ist — zuerst wohl von Usener[4] — darauf hingewiesen worden, daß das Wort für Geist im Hebräischen (רוּחַ) ein Femininum sei und sich hieraus die Auffassung des ἅγιον πνεῦμα

1) DHG I S. 53ff. Zu meiner dort gewagten Bezeichnung der Σοφία als „Göttermutter" und „Gemahlin Jahwes" bemerkt Heinemann (Monatsschrift für die Wissenschaft des Judentums. 64. Jahrg. 1920 S. 117), daß das Hebräische für „Göttin" kein Wort besitzt. Ich habe aber gar nicht behauptet, daß der Jude diese Vorstellung aus der hebräischen Literatur geschöpft habe, sondern das Gegenteil, nämlich aus griechischen und uralten orientalischen Spekulationen. Für den griechischen Ursprung bringt Heinemann S. 118 selbst noch wichtige Belege; er schreibt: „Da dem Weisheitslehrer sein Protest gegen Mythen und Mysterien (14, 23) nichts geholfen zu haben scheint, so werden wir darauf aufmerksam machen müssen, daß er jene Personifikation der Weisheit in zwei sehr legitimen Quellen fand: in der Einleitung zu dem biblischen Spruchbuch und in den weitverbreiteten Darstellungen des ihm bekannten (8, 2ff.) Mythos vom Herakles am Scheidewege, wie denn z. B. auch Cicero im Hortensius die Weisheit mit ihren Trabantinnen, den Tugenden, redend einführte". Zur orientalischen Spekulation von der „Göttermutter" verweise ich auf W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, deutsch von Stübe, Freiburg 1899 S. 39f. H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T. Göttingen 1903 S. 25.

2) Siehe DHG I S. 54ff. S. 69ff.

3) Origenes Hom. zu Joh. t. II 6 (vgl. Hom. zu Jer. XV 5): Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ. Ähnlich Hieron. zu Mich. VII 16. Jes. XI 9. Ez. XVI 13. Vgl. Hennecke a a O. S. 19.

4) Weihnachtsfest. Bonn 1889 S. 115ff.

als einer weiblichen Größe ergebe. Ich selbst habe mich dieser Erklärung angeschlossen[1], aber nachträglich erkannt, daß sie auf recht schwachen Füßen steht[2] und mit ihr allein auf dem Gebiete mystischer Begriffsbildung nichts anzufangen ist. Wir sahen, mit welcher Unbefangenheit Philon auch weiblichen Wörtern die Rolle einer männlichen Hypostase zuweist und wie der Mystiker da, wo es sich um seine Sache und um sein Erleben handelt, sich in der Wahl des Wortes an kein grammatisches Geschlecht bindet[3]. Gott kann nach der Bildersprache des Mystikers in einen Mann seinen Samen genauso gut senken wie in eine Frau. Man denke hier nur an das Wort des ersten Johannesbriefes: „Jeder, der von der Gottheit gezeugt ist, tut keine Sünde, weil ihr Same in ihm bleibt“[4]. Die Σοφία ergießt ihren Samen, obwohl sie weiblich ist, in derselben Weise wie die Gottheit in die Menschenseele[5]. Die Stelle im Hebräerevangelium, an der vom heiligen Geiste als der Mutter Jesu die Rede ist, läßt sich im Rahmen der hellenistischen Mystik ohne weiteres verstehen, wenn wir ihr die Spekulation einer mystischen Trias zugrunde legen, die sich genauso wie schon bei Philon aus Θεός, Σοφία = πνεῦμα und Λόγος zusammensetzt, eine Möglichkeit, die umso eher zuzugeben ist, als die anderen Fragmente, die wir vom Hebräerevangelium besitzen, es ausgeschlossen erscheinen lassen, daß es eine Geburtsgeschichte enthalten hat, nach der Maria als irdische Jungfrau vom heiligen Geiste empfängt und das Jesuskind zur Welt bringt. Es steigt vielmehr in der Jordantaufe die Quelle alles heiligen Geistes auf Jesus herab und sagt zu ihm: „Mein Sohn, in allen Propheten harrte ich Dein, daß Du kämest und ich in Dir meine Ruhe fände. Denn Du bist meine Ruhe, Du bist mein erstgeborener Sohn, der Du herrschest in Ewigkeit“[6]. Fassen

1) DHG I S. 74.

2) P. Volz hat in seinem Buche: Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum, Tübingen 1910, nachgewiesen, daß die רוּחַ zwar im Hebräischen häufig, im Aramäischen in der Regel weiblich ist, daß das Wort aber gerade im Alten Testament sehr oft einen männlichen Geist bezeichnet. Hierauf weist auch H. A. van Bakel in seiner Rezension meines Buches in der Niew Theologisch Tijdschrift 1919 mit Beziehung auf Volz und Weber (Jüdische Theologie S. 191) hin.

3) Vgl. die oben angegebene Tabelle über die philonischen Triaden.

4) Die Stelle, zu der Reitzenstein (Mysterienrelig. S. 23) bemerkt: „Nur ist zweifelhaft, wieweit der Ursprung der Vorstellung (einer göttlichen Zeugung) hier noch klar empfunden wird“, erhält von der philonischen Mystik aus betrachtet neues Licht. So wie Philon von sich selbst sagt, daß er im Mutterschoß seiner Seele die Gedanken empfängt, wobei er selbst das weibliche Prinzip darstellt, so ist es in der Fortbildung dieser Vorstellung sehr wohl möglich, daß ein Mann den Samen Gottes in sich aufnimmt, aus diesem Samen den neuen Menschen in sich wachsen fühlt und sich selbst als wiedergeboren und von Gott gezeugt betrachtet.

5) Philon, De fuga et inv. § 52 M 553: τὴν θυγατέρα τοῦ θεοῦ σοφίαν ἄρρενά τε καὶ πατέρα εἶναι, σπείροντα καὶ γεννῶντα ἐν ψυχαῖς μάθησιν, παιδείαν κτλ. Über Göttertrias und πνεῦμα vgl. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos. (Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters XII 2—4) S. 71ff.

6) Hieron. zu Jes. XI 2. Hennecke a. a. O. S. 19. Weiter unten haben wir auf diese Stelle bei Behandlung der Jordantaufe noch ausführlich zurückzukommen.

wir den fons omnis spiritus sancti ebenfalls als weiblich, als πηγή auf, wozu uns wieder Philon das Recht gibt, bei dem gerade die Weisheit als Quelle erscheint[1], so haben wir vom Standpunkt der hellenistischen Mystik aus ein vollkommen geschlossenes und widerspruchsloses System vor uns. Werden doch auch von Theophilus Geist und Weisheit identifiziert und die drei Begriffe Gott, Logos und Weisheit zu einer Trias zusammengestellt[2]. Überraschend aber ist bei unserer Annahme die genaue Beziehung, die sich dann zum valentinianischen System bei Hippolyt[3] ergibt, wo der Geist, der bei der Taufe auf Jesus herabkommt, ὁ Λόγος ὁ τῆς μητρὸς ἄνωθεν τῆς Σοφίας genannt wird. Für die Auffassung des πνεῦμα ἅγιον als einer weiblichen Hypostase und als „Mutter" zeugen ferner die gnostischen Systeme, in denen die Begriffe Μήτηρ, Σοφία, πνεῦμα ἅγιον, Παρθένος ständig ineinander überfließen[4]. Auch im Hirten des Hermas finden wir eine solche weibliche Hypostase in der Gestalt der Ἐκκλησία. Sie ist von allen Dingen zuerst geschaffen worden, und um ihretwillen ist die Welt erschaffen[5]; und im zweiten Klemensbriefe heißt es: „Die Ἐκκλησία ist nicht erst jetzt, sondern von Anfang; denn sie war geistlicherweise, wie auch unser Jesus (geistlich) war, aber offenbar wurde am Ende der Tage, damit er uns rette. Die Kirche aber, die da geistlich war, wurde offenbar im Fleische Christi und zeigte uns, daß, wenn einer von uns sie bewahre im Fleische und nicht

---

1) De somniis II § 242 M 690: κάτεισι δὲ ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς τῆς σοφίας ποταμοῦ τρόπον ὁ θεῖος λόγος, ἵνα ἄρδῃ καὶ ποτίζῃ τὰ ὀλύμπια καὶ οὐράνια φιλαρέτων ψυχῶν βλαστήματα καὶ φυτά, ὡσανεὶ παράδεισον. § 245 M 691: πλήρη τοῦ σοφίας νάματος τὸν θεῖον λόγον διασυνίστησι. Wenn auch hier der Rahmen des Bildes ein anderer ist, so ist es doch überraschend, wie genau die Vorstellung des aus der Quelle der Weisheit hervorgehenden Logos mit dem Hebräerevangelium übereinstimmt. De fuga et inv. § 195 M 575: ἥδ' (scil. πηγή Gen. 24, 16) ἐστὶν ἡ θεία σοφία, ἐξ ἧς αἵ τε κατὰ μέρος ἐπιστῆμαι ποτίζονται καὶ ὅσαι ψυχαὶ φιλοθεάμονες ἔρωτι τοῦ ἀρίστου κατέσχηνται. Hier haben wir die mystische Bedeutung der σοφία, die unmittelbar darauf in die kosmische umschlägt: ἡ τοῦ θεοῦ σοφία ἁγία τέ ἐστιν οὐδὲν ἐπιφερομένη γήινον καὶ κρίσις τῶν ὅλων, ᾗ πᾶσαι αἱ ἐναντιότητες διαζεύγνυνται. λεκτέον δ' ἤδη περὶ τῆς ἀνωτάτω καὶ ἀρίστης πηγῆς, ἣν ὁ πατὴρ τῶν ὅλων διὰ προφητικῶν ἐθέσπισε στομάτων; auch hier kann man an die Worte des Hebräerevangeliums denken: in omnibus prophetis exspectabam te. — Leg. alleg. II § 87 M 82: οὗτος (scil. Μωυσῆς) δὲ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ποτίζεται κάλλιστον ποτὸν σοφίαν ἐκ τῆς πηγῆς, ἣν αὐτὸς ἐξήγαγεν ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας. Quod det. pot. ins. sol. § 117 M 213: φέρεται δ' ἡ τῆς θείας σοφίας πηγὴ κτλ. De post. Caini § 138 M 252: ὑδρευσαμένην οὖν ἀπὸ σοφίας, τῆς θείας πηγῆς, τὰς ἐπιστήμας ὁ φιλομαθὴς ἰδών. § 136 M 251: πόθεν γὰρ τὴν φρονήσεως διψῶσαν διάνοιαν εἰκός ἐστι πληροῦσθαι πλὴν ἀπὸ σοφίας θεοῦ, τῆς ἀνελλιποῦς πηγῆς. Vgl. De virtut. § 79 M 388. De spec. leg. IV § 75 M 348.

2) Ad Autol. II 10ff. II 15. 94 D. Bousset, Kyrios Christos S. 379.

3) Ref. VI 35 (286 v).

4) Hierüber hat Bousset ausführlich gehandelt: Hauptprobleme der Gnosis. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. 10. Heft. Göttingen 1907 S. 9ff.

5) Vis. II 4, 1: ... πάντων πρώτη ἐκτίσθη· διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα, καὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη. Hennecke a. a. O. S. 233.

verderbe, er sie empfangen werde im heiligen Geiste“ [1]. Blicken wir von hier auf Philons Hypostasenspekulation zurück, so erscheinen bei ihm die gnostischen Motive als Grundlage seiner Begriffsbildung. Wir müssen annehmen, daß ihm das dem gnostischen Gedankengewebe zugrunde liegende Schema bereits vertraut und bekannt war und daß dieses selbst in seiner heidnischen Wurzel viel älter ist, als man bisher annahm. Wir kamen bereits in der Arbeit DHG I zu diesem Schluß, als es sich um die Unterscheidung eines pneumatischen, sarkischen und hylischen Menschen handelte [2]. Saß aber die mystische Hypostasenspekulation dem hellenistischen Judentum bereits im Blute, so konnte sie von da her auch auf die in den Evangelien sich niederschlagende christliche Legendenbildung einwirken.

Nachdem wir so die bunte Reihe hellenistischer Spekulationen an uns vorüberziehen ließen, die alle irgendwie zu dem Motiv der pneumatischen Empfängnis in Beziehung stehen, muß es nun möglich sein, den ganzen Prozeß der Vorstellungs- und Begriffsbildung aufzurollen, der sich hier innerhalb der griechischen Gedankenwelt abgespielt hat und in den die Autoren der Evangelien hineingezogen wurden. Wir gewinnen dadurch die wesentlichen Züge des in mannigfachen Farben schillernden Bildes eines in allen Volksschichten lebendigen mystischen Glaubens an eine von der Gottheit ausgehende Befruchtung. Innerhalb dieses Bildes aber muß es fernerhin möglich sein, den Platz zu bestimmen, an den die in den Evangelien gefundenen skizzenhaften Entwürfe einer Empfängnis durch einen heiligen Geist gehören.

So verschieden auch ihrer geistigen Höhenlage nach die einzelnen Schilderungen eines geistgewirkten Zeugungsvorganges sind, die sich vom primitiven und mit drastischen Mitteln arbeitenden Mythus bis in die Regionen abstraktester Geistigkeit erheben, so bleibt doch unter den vielen hier zusammenwirkenden Faktoren einer konstant, der als Mythen und Systeme bildende Kraft überall auftritt: es ist das mystische Erleben einer unmittelbaren und plötzlichen Vereinigung der Menschenseele mit der Gottheit, das Schwinden des Selbstbewußtseins vor einer als übernatürlich gewerteten, von außen in den Menschen eintretenden Kraft, die in ihm den religiösen Enthusiasmus, die Freude im Geist und die Gabe der ekstatischen Rede hervorruft. Daß diese auch sonst so weit verbreitete religiöse Erfahrung im

---

1) XIV 2: τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι ἀλλὰ ἄνωθεν, ἦν γὰρ πνευματικὴ ὡς καὶ ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν, ἐφανερώθη δὲ ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἵνα ἡμᾶς σώσῃ. ἡ ἐκκλησία δὲ πνευματικὴ οὖσα ἐφανερώθη ἐν τῇ σαρκὶ Χριστοῦ, δηλοῦσα ἡμῖν ὅτι ἐάν τις ἡμῶν τηρήσῃ αὐτὴν ἐν τῇ σαρκὶ μὴ φθείρῃ, ἀπολήψεται αὐτὴν ἐν τῷ πνεύματι ἁγίῳ. Wie eng sich ἐκκλησία und σοφία berühren, zeigt die Stelle bei Clem. Al. Strom. VI 16, 146: μήτηρ οὐχ, ὥς τινες ἐκδεδώκασιν, ἡ ἐκκλησία, ἀλλ᾽ ἡ θεία γνῶσις καὶ ἡ σοφία. — Weiteres über das πνεῦμα als weibliche Hypostase und als Mutter auch bei Usener, Weihnachtsfest S. 116ff. Über Isis als Σοφία und Mutter Gottes vgl. R. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen. Straßburg 1909 S. 130.

2) DHG I S. 92.

alten Griechenland unter anderem gerade auch mit den Augen der Frau gesehen und als das den ganzen Organismus des Weibes von Grund aus umwälzende Erlebnis einer Empfängnis gedeutet wurde, ist — ganz abgesehen von dem Zusammenhang zwischen mystischem Erleben und Geschlechtstrieb[1] — sehr verständlich, wenn man bedenkt, daß der erste Sturm orgiastischer Mystik, der über das hellenische Volk dahinbrauste, zunächst eine Frauenbewegung war, deren Auftreten uns im Vergleich mit der Abgeschlossenheit und gesellschaftlichen Gebundenheit der griechischen Frau und Jungfrau umso erstaunlicher erscheinen muß[2]. Im Alten Testamente sind es Haufen von Propheten, die in Ekstase das Land durchziehen[3], und vom Propheten Joël wird es als etwas Außerordentliches bezeichnet, daß der Herr seinen Geist ausgießen werde über beide, Knechte und Mägde[4]. In Griechenland aber sind es die Schwärme der Mainaden, die den Siegeszug des Dionysos begleiten, sind es in erster Linie Frauen, die Pythien und Sibyllen, die als Prophetinnen mit rasendem Munde auftreten, und Frauen spielen im Mysterienkult eine führende Rolle. Des Euripides Bakchen bieten ein schönes Beispiel dafür, wie schwer ein Mann zum Glauben an die hinreißende Macht des dionysischen Kultes gebracht werden kann. Hier in dieser Atmosphäre des von Frauen gepflegten und weitergetragenen Dionysosdienstes können wir uns die Vorstellung von einem in den Leib der Frau eindringenden Dämon entstanden denken, der in ihr und mit ihr den heiligen Zeugungsakt vollzieht. Alter Volksglaube hat die Bildung gerade dieses mystischen Motivs unterstützt. Geflügelte Spukgestalten, die sich mit den Menschen einlassen und sie zu ihrem Liebesleben locken, treten ja schon bei Homer als Sirenen auf. Gerade die Winddämonen, die mit ihren Flügeln die Lüfte bewegen, gelten als lebenzeugend, und ihnen opfert man vor der Hochzeit[5]. So ist es nichts Sonderbares, wenn der zeugende Gott als ein πνεῦμα gedacht wird. Nur daß hierbei dieselbe Umwertung vollzogen wird, die auch der Begriff des Wahnsinns erfuhr. Galt die μανία sonst als furchtbare Strafe der Götter, so scheint sie in der Mystik als höchstes, erstrebenswertes Gnadengeschenk[6]. Bedeutete der geschlechtliche Verkehr mit einem Gotte im Volksglauben ein Unglück und galt als Anzeichen eines nahen Todes[7]), so wurde er nun zur Quelle höchster irdischer Seligkeit.

Aus dem Dionysoskult dringt dann das Motiv der göttlichen Empfängnis in die enthusiastische Mantik und in das Mysterienwesen ein. Die Pythia

1) Vgl. hierüber am besten P. Beck, Die Ekstase. Ein Beitrag zur Psychologie und Völkerkunde, Sachsa 1906 S. 51ff.

2) Vgl. hierzu meine Besprechung des Buches von Leipoldt, Jesus und die Frauen, in der Philolog. Wochenschrift 1921 Nr. 27 Sp. 631ff.

3) I. Sam. 10, 10ff. 19, 20ff.

4) Joël 3, 2. Vgl. Leipoldt, Jesus und die Frauen, Leipzig 1921 S. 15f.

5) Vgl. DHG I S, 51f. 6) Vgl. DHG I S. 183ff.

7) Artemidor p. 81, 12 H: θεῷ δὲ ἢ θεᾷ μιγῆναι ἢ ὑπὸ θεοῦ περανθῆναι νοσοῦντι θάνατον σημαίνει.

haben wir als typisches Beispiel einer Prophetin kennen gelernt, die infolge pneumatischer Empfängnis in Ekstase gerät und die Zukunft verkündet. In den Mysterien wird dasselbe Erlebnis, wenn auch wohl nicht immer drastisch vorgeführt[1], so doch zum mindesten angedeutet; jedenfalls läßt die Behandlung der Befruchtung durch die Gottheit bei Gelegenheit einer Mysterienfeier als weitverbreitetes Novellenmotiv den Schluß zu, daß der Glaube an die Möglichkeit eines solchen Vorgangs ganz allgemein verbreitet war. Auch im Mythus schlägt sich derselbe Glaube nieder. Der Geburt eines Propheten läßt man hier die Zeugung durch einen Prophetengott vorausgehen. Dabei vereint sich die in der Mantik beobachtete Wirkung ekstatischer Rede infolge der Empfängnis durch ein πνεῦμα mit dem Gedanken an die Geburt eines göttlichen und mit der Gabe der Prophetie ausgestatteten Kindes. Die Empfangende wird so Prophetin und Prophetenmutter zugleich.

Gegen diesen primitiven Volksglauben nehmen die Dichter und Philosophen aufs schärfste Stellung. Sie verurteilen die Mysterien, sie suchen für die enthusiastische Mantik nach anderen Erklärungen, sie deuten die Mythen durch allegorisierende Methoden um. Da aber, wo auch innerhalb der Philosophie die Mystik erwacht und nach Ausdrucksformen für das mystisch-religiöse Erleben sucht, greift man auf die alten Vorstellungen zurück und benutzt sie als willkommene Bilder. Der Unterschied von Mann und Frau fällt dabei hin. Die Seele ist jetzt das weibliche, die Gottheit das männliche Prinzip, das πνεῦμα der Zeugungsstoff, der als mystische Kraft von Gott ausgeht. Da der Gottesbegriff durch den Einfluß der platonischen Lehre immer weiter vergeistigt und die Gottheit der unmittelbaren Wirkung auf die Materie und das Erdenleben entzogen wird, macht es sich notwendig, auch den Zeugungsvorgang weiter hinauf in die übersinnliche Welt der Ideen, der Hypostasen, der Urbilder und göttlichen Kräfte zu verlegen. Gott zeugt im Jenseits mit der Idee der Jungfräulichkeit, die als Weisheit, als Tugend, als Wissenschaft, als alles Gute und Schöne auftritt, die weltenschaffende Kraft, den Logos. Da bieten sich reiche Möglichkeiten der Kombination, die umso mehr ausgenutzt werden, je reicher und mannigfaltiger die Mythen und die Gestalten der heiligen Geschichten sind, die man allegorisch deuten und dadurch in das Reich der mystischen Spekulation erheben will. Es ist ein Zeugen und Befruchten ohne Ende, Gott zeugt in der Weisheit, er selbst, der Logos und alle die anderen Himmelskräfte in der menschlichen Seele. Da wo man die philosophische Spekulation nicht versteht und noch nahe Beziehungen zu dem in den unteren Gesellschaftsschichten noch völlig lebendigen Volksglauben hat, aus dem einst die abstrakte Bildersprache der Philosophen hervorwuchs, greift eine heillose Kon-

1) Vgl. dagegen O. Weinreich, Der Trug des Nektanebos, Leipzig u. Berlin 1911 S. 29: Zu den Formen, in denen ursprüngliches Denken sich die höchste religiöse Weihe, die Vereinigung mit Gott vorstellt, gehört mit Notwendigkeit die einer geschlechtlichen Vermischung. Das wurde zunächst ganz eigentlich verstanden und als heilige Handlung vollzogen, im Kult als δρώμενον dargestellt.

fusion um sich. Ein Mann wie Philon, der mit der Hypostasenlehre vertraut ist, wird niemals an die Stelle der Weisheit oder auch der menschlich-göttlichen Seele eine leibhaftige irdische Jungfrau, an die Stelle des Logos einen Menschen von Fleisch und Blut treten lassen. Ein Plotin braucht selbst die rein bildliche Redeweise nur noch mit größter Vorsicht[1]. Dem Laien aber, der sich auf dieses Gebiet wagte, nur ausgerüstet mit seiner subjektiven Überzeugung vom Wahrheitsgehalt seines eigenen Erlebnisses, das er im Glauben des Volkes ebenso wiedergespiegelt fand wie in den Lehren der Philosophen, mußte sich das alles zu einem logisch unauflösbaren Knäuel verwirren. Und als solche Laien in der mystischen Metaphysik der hellenistischen Kultur haben wir Lukas sowohl wie die Verfasser des Matthäus- und Johannesevangeliums zu betrachten, nur daß der Grad ihrer Harmlosigkeit in Dingen der griechischen Religion ein verschiedener ist.

Der Kompilator der Geburtsgeschichte bei Matthäus steht hier auf der untersten Stufe. Er greift ihm aus der hellenistischen Glaubenswelt von irgendwoher überkommenes Gut auf, versteht es auf seine an semitischem Volksglauben orientierte Art und fügt es, so gut oder so schlecht es geht, in seinen Text ein. Lukas zeigt eine bis in Einzelheiten gehende Vertrautheit mit dem griechischen Glauben der unteren Schichten und auch mit dem aus ihm erwachsenen hellenischen Prophetismus. Die wenigen Worte, die bei ihm von der pneumatischen Empfängnis der Maria handeln und die man so gern ganz hinaus interpretieren möchte, sind tatsächlich die Träger seiner bis in die Einzelheiten durchgeführten Behandlung des wahrscheinlich von ihm selbst durch oft nur kleine Ausbesserungen und Einschiebungen in die Kindheitsgeschichte hineingetragenen mystischen Prozesses. Über und in allen Beteiligten läßt er das πνεῦμα mit seinen Wirkungen wehen. Es ist für ihn genauso wie in der griechischen Mantik in erster Linie πνεῦμα προφητικόν. Seine doppelte Wirkung der ekstatischen Rede und der Geburt eines göttlichen, mit der Gabe des Prophetismus ausgezeichneten Kindes wird in feinen Zügen in sein überliefertes Vorbild eingezeichnet. So wie im griechischen Mythus ist bei ihm Maria Prophetin und Prophetenmutter zugleich. Von einer Bekanntschaft mit philosophischer Spekulation dagegen ist bei ihm kaum eine Spur zu finden.

Anders steht es mit dem Autor des Johannesevangeliums. Er wagt sich in die Regionen der mystischen Metaphysik hinein, er will den Mythus philosophisch umdichten und auflösen, scheitert aber dabei und verliert sich in ein ekstatisches Stammeln von Worten und Begriffen, die auch für den, der gestützt auf die Kenntnis der Zusammenhänge, die ihm vorschweben, ungefähr erraten kann, worauf er hinauswill, nur einen halben Sinn geben.

Das ist das Ergebnis, zu dem man kommen muß, wenn man an die in den Evangelien auftretenden Schilderungen einer Empfängnis durch den

1) Vgl. z. B. Enn. IV 7, 13: ὃ δ' ἂν ὄρεξιν προσλάβῃ ἐφεξῆς ἐκείνῳ τῷ νῷ ὄν, τῇ προσθήκῃ τῆς ὀρέξεως οἷον πρόεισιν ἤδη ἐπὶ πλέον καὶ κοσμεῖν ὀρεγόμενον καθ' ἃ ἐν νῷ εἶδεν, ὥσπερ κυοῦν ἀπ' αὐτῶν καὶ ὠδῖνον γεννῆσαι, ποιεῖν σπεύδει καὶ δημιουργεῖν.

heiligen Geist nicht die Wertmaßstäbe des Gegenwartsmenschen anlegt, sie auch nicht mit jüdischen, sondern — soweit uns das heute noch möglich ist — mit hellenistischen Augen sieht. Für den Juden war die göttliche Geburt Jesu vom Standpunkte der Jahwereligion aus zum mindesten anstößig; der Grieche verstand das Motiv, fühlte sich aber, soweit er sich zu den Gebildeten zählen wollte, über die primitive Form, in der es in den Evangelien auftrat, erhaben. So paßt auch hierauf das von Paulus in anderem Zusammenhang gebrauchte Wort (I. Kor 1, 23): „Den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit".

Im Anschluß an dieses Kapitel sei hier noch auf einen andern Umstand hingewiesen, der dafür spricht, daß gerade der Grieche sich unter dem befruchtenden πνεῦμα ἅγιον der Bibel wesentlich mehr denken konnte als der Jude. Die Vorstellung nämlich, daß ein πνεῦμα überhaupt im Menschen Leben erzeugt, tritt uns in griechischer Überlieferung zahlreich entgegen. So wird bei Homer Sarpedon durch den „Hauch" des Boreas belebt (E 695 ff.). Als Prometheus seine Menschenkinder aus Lehm geformt hatte, befiehlt Zeus den „Winden", sie anzuhauchen und lebendig zu machen (Etymol. Magn. 471, 1 u. d. W. Ἰκόνιον). Ebenso bewirkt Zeus durch sein πνεῦμα bei Aischylos (Hiketid. 17 vgl. 45) die Geburt des Epaphos. So sprechen Epicharm (Diels, Vorsokr.[4] 13 B 9. 22) und Euripides (Hiketid. 532 ff. Frgm. 839 u. 1023 N.[2]) von einem πνεῦμα, das bei der Geburt in den Menschen fährt und beim Tode den irdischen Leib wieder verläßt. Mit diesen Vorstellungen korrespondiert der orphische Glaube an den Ursprung der Seele, die aus dem Weltall von den „Winden" bei der Geburt in den Menschenleib getragen wird (Belege in DHG I S. 51, 6 vgl. S. 111 f.) In der Philosophie verdichten sich dann diese allgemeinen Anschauungen zu einer genaueren Erklärung des Zeugungsvorganges. Anaximenes läßt alles aus der „Luft" entstehen und in sie wieder aufgelöst werden (Diels 3 B 2 u. 3). Bei Demokrit ist die Natur des menschlichen Samens eine pneumatische (Diels 55 A 140), ebenso bei Diogenes von Apollonia (Diels 51 B 6). In der Stoa finden wir die Lehre, daß im menschlichen Samen ein πνεῦμα enthalten sei, durch das die Seele im Embryo entstehe (Arnim, Stoic. vet. fragm. I 128, vgl. Zeller III 1[4], S. 198), und Aristoteles lehrt, daß die Zeugungskraft des Samens in der Wärme bestehe, die aber kein Feuer oder eine ähnliche Kraft sei, sondern ein πνεῦμα und die in ihm liegende Natur, die dem Elemente, aus dem die Gestirne bestehen, entspricht (Gen. an. II 3. 736[b] 29; vgl. Zeller II 2[3], S. 483 ff.). Von der stoischen und aristotelischen Lehre sind dann wiederum die Mediziner abhängig, deren Physiologie in der Annahme eines πνεῦμα ζωτικόν und ψυχικόν gipfelt (vgl. M. Wellmann, Die pneumatische Schule, Philol. Unters. hg. von Kießling u. Wilamowitz 14, Berlin 1895, S. 148 f. und Carl Friedrich, Hippokratische Untersuchungen, in ders. Sammlung 15, Berlin 1899, S. 126 ff.). Ein Gemisch von allen diesen Lehren zusammen gibt dann in späterer Zeit die durch Alexander Polyhistor bei Diog. Laërt. überlieferte neupytha-

goreische Spekulation (Diog. Laërt. VIII 24—32). Wie tief aber diese Vorstellung von der bestimmenden Mitwirkung eines πνεῦμα beim Zeugungsakt in der Gedankenwelt des Griechentums wurzelte, zeigt deutlich Bethe's Aufsatz über die dorische Knabenliebe (Rhein. Mus. 62 (1907), besonders S. 459ff.), in dem er nachweist, daß εἰσπνεῖν im Lakonischen ἐρᾶν bedeutet (Plut. Cleom. III. Hesych s. v. Ἐμπνεῖν.), ein Aufsatz, von dem sich trotz der scharfen Angriffe, die er erfahren hat, der Grundgedanke recht wohl halten und durch neues Material über den Begriff des πνεῦμα als erotischer Substanz stützen läßt.

II. Die Feuertaufe.

Das Zeugnis Johannes des Täufers von Jesus, der kommen wird zu taufen mit dem heiligen Geiste und mit Feuer, wird in den Evangelien in folgenden Fassungen überliefert:

Mk. 1, 8: ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς πνεύματι ἁγίῳ.

Mt. 3, 11: ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν . . . αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί.

Lk. 3, 16: ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς . . . . αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί[1].

Jh. 1, 31: διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων. 33: ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι, . . . οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

Aus einer Vergleichung dieser Texte miteinander gewinnen wir für das Motiv der Geistes- und Feuertaufe zunächst folgendes Bild: Alle vier Evangelien stellen die Taufe durch Jesus mit dem heiligen Geiste der Taufe des Johannes mit Wasser gegenüber. Das βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ, das wie eine feste Formel in allen vier Evangelien wiederkehrt, ist offenbar ein in den urchristlichen Gemeinden so wichtiger Satz gewesen, daß er in keinem kanonischen Evangelium fehlen durfte. Die fast wörtliche Übereinstimmung aller vier Texte in diesem Punkte kann nicht ganz zufällig sein. Entweder lag hier von Anfang an ein Bericht von der Predigt Johannes des Täufers als gemeinsame Quelle zugrunde, oder es handelt sich um eine feste, außerhalb der Evangelien entstandene Überlieferung, die in die synoptischen Berichte gleichförmig eingetragen und dann auch mit in das Johannesevangelium übernommen wurde. Zu der letzten Annahme werden wir gedrängt durch die Erzählung in der Apostelgeschichte 19, 1—6, nach der Paulus in Ephesos auf Leute trifft, die von Johannes dem Täufer die Taufe erhalten haben und ihm auf seine Frage, ob sie den heiligen Geist erhalten hätten, als sie

1) Vgl. die Zusammenziehung der Matthäus- und Lukasversion bei Justin, Dial. c. Tryph. c. 49 p. 268C: ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν . . . αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί.

gläubig wurden, antworten: „Aber wir haben auch nichts davon gewußt, ob es einen heiligen Geist gibt“. Wenn das Wesen der Johannespredigt darin gipfelte, das Kommen des Geistestäufers zu verkünden, so ist die Unkenntnis der Johannesjünger gerade über diesen Punkt nicht zu erklären. Es bleibt nur die Annahme übrig, daß ursprünglich die Predigt des Täufers einen Hinweis auf den kommenden Geistestäufer Jesus gar nicht enthielt[1]. Auch in den synoptischen Evangelien ist dieser Teil der Predigt des Johannes eher störend als notwendig; denn seine Worte erfüllen sich nicht. Jesus tritt nicht als Geistestäufer auf, er tauft überhaupt nicht, und es fehlt auch jeder Hinweis darauf, daß etwa die spätere Verleihung des heiligen Geistes nach seinem Tode als Geistestaufe zu gelten habe. Anders steht es im Johannesevangelium. Hier ist Jesus tatsächlich als Täufer eingeführt, wenn auch der Evangelist selbst oder ein späterer Redaktor den historischen Tatsachen entsprechend dazu setzt, daß es eigentlich die Jünger Jesu waren, die die Taufe vollzogen[2]. Hier wird sowohl den Jüngern selbst der heilige Geist verliehen[3], und es wird häufig auf den heiligen Geist hingewiesen, dessen Ausgießung nach dem Tode und der Auferstehung des Heilands erfolgen soll[4]. Trägt so schon die Schilderung Jesu als eines Täufers mit dem heiligen Geiste deutlich die Züge einer unhistorischen, erst später in die Evangelien hineingetragenen Konstruktion an sich, so läßt sich auch noch erkennen, woher die Vorstellung von Jesus als einem Täufer stammt und in welchen gedanklichen Zusammenhang sie gehört. Das verraten uns vor allem die Parallelen bei Matthäus und Lukas, wo von dem die Rede ist, der kommen wird zu taufen mit Geist und „mit Feuer“. Wenn man hier Geistestaufe und Feuertaufe als zwei zeitlich und wesentlich voneinander verschiedene Handlungen auffaßt und unter der Geistestaufe die Ausgießung des heiligen Geistes im Pfingstwunder auf die Jünger[5] und unter Feuertaufe etwa mit Hinweis auf II. Thess. 1, 7 f. das jüngste Gericht verstehen will, so sieht man sich vor der großen Schwierigkeit, daß man das Kommen Jesu vom Himmel mit den Engeln seiner Kraft in Feuerflammen, um Rache zu vollziehen an denen, die Gott nicht kennen und dem Evangelium des Herrn nicht gehorchen, doch kaum als eine „Taufe“ bezeichnen kann, deren Sinn es ist, neue Gläubige zu schaffen, nicht aber Ungläubige

---

1) Vgl. hierzu M. Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer (Forschungen zur Relig. u. Literatur des A. u. N. Test. 15. Heft), Göttingen 1911, insbes. S. 54ff.

2) Joh. 4, 1: ὅτι Ἰησοῦς πλείονας μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει ἢ Ἰωάνης, — καίτοιγε Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν ἀλλ' οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

3) Joh. 20, 22: καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς· λάβετε πνεῦμα ἅγιον.

4) Joh. 14, 17. 26; 15, 26; 16, 7ff.

5) Das Pfingstwunder wird ausdrücklich als „Taufe“ bezeichnet Act. 1, 5: ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας. 11, 16: ἐμνήσθην δὲ τοῦ ῥήματος τοῦ κυρίου, ὡς ἔλεγεν· Ἰωάνης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

zu vernichten[1]. Tatsächlich ist auch nirgends in der urchristlichen Literatur das jüngste Gericht mit der Taufe irgendwie in Beziehung gebracht worden. Nimmt man aber an unseren Stellen πῦρ und πνεῦμα nicht als Gegensätze, sondern als Synonyma, die beide nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe göttliche Kraft sind, die bei der Taufe sich dem Menschen mitteilt, so eröffnet sich eine durchaus andere Perspektive[2].

Lukas, der mit Matthäus in wörtlicher Übereinstimmung berichtet: αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί, ist zugleich der Verfasser oder Kompilator der Apostelgeschichte, in deren ersten Blättern er auf dieses Motiv der Taufe durch den heiligen Geist in der ausführlichen Erzählung des Pfingstwunders zurückgreift. Bei der Behandlung der Geburtsgeschichte haben wir ihn als einen mit der volkstümlichen Mystik der Griechen wohlvertrauten Mann bereits kennen gelernt. In seiner Erzählung des Pfingstwunders tritt uns nun das πνεῦμα, durch das hier eine Taufe vollzogen wird, auch als Feuererscheinung entgegen (2, 3—4): καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός[3], καὶ ἐκάθισεν (ἐκάθισαν) ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν, καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου, καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς.

---

1) Man vgl. hierzu C. Clemen, Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum, Gießen 1916 S. 44: „Aber das hindert nicht, daß wir das Feuer, in dessen Gestalt der Geist erscheint (Act. 2, 3 vgl. Mt. 3, 11; Lk. 3, 16), aus jener Vorstellung (der eines Feuer- und Vulkangottes) erklären müssen, während dagegen die Erwartung, daß die Welt durch Feuer untergehen (II. Petr. 3, 7. 10), daß Jesus sich in dem Feuer der Flamme vom Himmel offenbaren (I. Kor. 3, 13ff.; II. Thess. 1, 7f.) und die Gottlosen durch Feuer strafen werde (Mk. 9, 43. 45. 47; Mt. 3, 12; 5, 22; 13, 42. 50; 18, 8f.; Lk. 3, 17; Hebr. 10, 27; Jud. 7; Ap. 19, 20; 20, 10. 14f.; 21, 8), zum Teil wenigstens andere Gründe hat". Doch hält Clemen diese Unterscheidung für Mt. 3, 11 und Lk. 3, 16 nicht aufrecht, sondern schließt sich S. 115 der allgemein üblichen Exegese dieser Stellen an, nach der hier nicht an das Feuer des Geistes, sondern an das des Gerichtes zu denken sein soll. Vgl. auch sein anderes Werk: Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, Gießen 1909 S. 244.

2) Auch die Verweisung auf Lk. 12, 49—50 ändert nichts an der Sache: Πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν. καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη. βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ. (Vgl. Mk. 10, 38 und Mt. 29, 22f., wo in älteren Handschriften das Motiv der Taufe eingedrungen ist). Die Auffassung von Jesu Tod und Auferstehen als einer Taufe gehört hier ebenso wie bei Paulus (Röm. 6, 1—11 vgl. hierzu Reitzenstein, Mysterienrelig. S. 102ff.) in den Kreis der Mysterienvorstellungen hinein und ist von da aus in das Evangelium eingedrungen; die Stelle hat zusammen mit dem vorausgehenden Satze, in dem das Feuer auftritt, ursprünglich mit dem Zusammenhang nichts zu tun, in den sie hier von Lukas eingefügt wird. Nimmt man sie aber aus dem Kontext heraus, so ist auch keine Notwendigkeit mehr vorhanden, das Feuer, das Jesus auf die Erde werfen wird, mit dem jüngsten Gericht in Verbindung zu bringen. Warum soll es nicht auch das Feuer des heiligen Geistes sein, den Jesus ja auch im Johannesevangelium verspricht, wenn er auf seinen Tod zu sprechen kommt"?

3) Feuer in Gestalt von Zungen ist kein ungewöhnliches Bild; vgl. Henoch XIV 9; καὶ γλῶσσαι πυρὸς κύκλῳ αὐτῶν, καὶ ἤρξαντο ἐκφοβεῖν με. καὶ εἰσῆλθον εἰς τὰς γλώσσας τοῦ πυρός . . κτλ. 15: ἐν γλώσσαις πυρός.

Beachten wir nun ferner, daß die Vorstellung von einer Taufe durch Wasser und Geist im Urchristentum weitverbreitet war[1] und man sich die Taufe durch Wasser als ein Untertauchen, eine Reinigung und als ein Sterben des alten Menschen, die darauf folgende Ergießung des Geistes aber als ein Neugeborenwerden dachte, wobei schon in den apokryphen Schilderungen der Jordantaufe das Kommen des Geistes mit einer Feuererscheinung verbunden wurde[2], so wird die lukanische Darstellung der Geistestaufe in diese Gedankenkreise hineinzustellen sein.

Feuerzungen, die sich auf jeden der Jünger setzten, Erfülltwerden vom heiligen Geiste, Zungenreden, so wie es der Geist ihnen eingibt, das alles deckt sich völlig mit den uns bekannten Darstellungen der Erscheinungen des religiösen Enthusiasmus in der Dionysosreligion. Im Leidener Dionysoskopfe[3] haben wir eine im Steine festgehaltene Illustration dieser Ekstase. Die flammenartig aufstrebende Haartracht erinnert an die im Pfingstwunder auftretenden feurigen Zungen und weist uns den Weg in die Gedankenwelt, an die der Erzähler der Geistausgießung anknüpft. Nehmen wir noch die literarischen Zeugnisse hinzu, die Stelle aus Euripides' Bakchen, an der uns erzählt wird, daß die Mainaden im Enthusiasmus übernatürliches, sie nicht verbrennendes Feuer in den Haaren tragen[4], die Schilderung Philons von dem Feuer, das den Körper des Moses durchglüht und von ihm ausstrahlt,

1) Joh. 3, 5: ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος. Ecleg. proph. § 8 bei Clem. Al. p. 991: τὸ βάπτισμα γίνεται δι' ὕδατος καὶ πνεύματος, vgl. § 7: αὐτίκα δι' ὕδατος καὶ) πνεύματος ἡ ἀναγέννησις. Did. II 33: ὑμεῖς δὲ τιμᾶτε τοὺς ἐπισκόπους τοὺς δι' ὕδατος ὑμᾶς ἀναγεννήσαντας, τοὺς τῷ ἁγίῳ πνεύματι πληρώσαντας. II. Clemensbrief 18: ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε δι' ὕδατος καὶ πνεύματος εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος u. dgl. m.

2) Die Stellen gesammelt bei Usener, Weihnachtsfest, Bonn 1889 S. 62ff. Vgl. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen S. 46. Wetter, Phos, Upsala-Leipzig 1915 S. 50. Über die Karpokratianer und ihre Feuertaufe vgl. auch P. Perdrizet, La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore etc. Archiv f. Religionswiss. XIV (1911) S. 126f. Über die Feuertaufe im Buche Jeû vgl. De Jong, Das antike Mysterienwesen, Leiden 1909 S. 180. In der Pistis Sophia werden 375—377 erwähnt ein βάπτισμα *primae* προσφορᾶς, βάπτισμα *fumi* und βάπτισμα πνεύματος *sancti luminis*, vgl. G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894 S. 101. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907 S. 294f. u. 309.

3) Vgl. die Titelvignette zu DHG I. Auch das Kommen des Dionysos wird durch eine Feuererscheinung verkündet. In den aus Aristoteles exzerpierten Θαυμάσια findet sich folgende Erzählung (122 p. 842a 18): ἔστι δὲ καὶ ἄλλο αὐτόθι ἱερὸν Διονύσου μέγα καὶ καλόν, ἐν ᾧ τῆς ἑορτῆς καὶ τῆς θυσίας οὔσης λέγεται, ὅταν μὲν ὁ θεὸς εὐετηρίαν μέλλῃ ποιεῖν, ἐπιφαίνεσθαι μέγα σέλας πυρός, καὶ τοῦτο πάντας ὁρᾶν τοὺς περὶ τὸ τέμενος διατρίβοντας. Roscher, Mythol. Lex. u. d. Worte Dionysos Sp. 1044: Auch der nach delphischer Sage zuweilen geschaute Goldglanz der Korykischen Grotte ist wohl aus der bakchischen Wundererscheinung abgelöst. Philoxen. frgm. 14. Antiqu. mirab. 127,141. — Hierher gehört auch das Auflodern der Flammen im heiligen Bezirk der Semele, das die Anwesenheit des Gottes verkündet, Eurip. Bakch. 597.

4) 757: ἐπὶ δὲ βοστρύχοις πῦρ ἔφερον, οὐδ' ἔκαιεν. In Sophokles' Antigone 1146 ff. wird das Erscheinen des Dionysos begrüßt: ἰὼ πῦρ πνεόντων χόραγ' ἄστρων.

als er sich in der höchsten Ekstase und im unmittelbaren Verkehr mit der Gottheit befindet[1], die in der sogenannten Mithrasliturgie an den Mysten ergehende Weisung, er solle das dritte Gebet, das ihm auf dem Gipfel der Ekstase den Zugang zur Geisterwelt erschließt, sprechen μετὰ πυρὸς καὶ πνεύματος, solle von dem Göttlichen das πνεῦμα in sich einziehen und alsdann den ihm erscheinenden Helios begrüßen τῷ πυρίνῳ ἀσπαστικῷ[2], so fällt auf den Zusammenhang des Pfingstwunders mit der durch Jesus zu vollziehenden Taufe mit dem heiligen Geiste und mit Feuer weiteres Licht. Die Feuertaufe ist nichts anderes als die Geistestaufe selbst, die in hellenistischen Kreisen des Urchristentums im Anschluß an die griechische Dionysosreligion, an den Zauber und die Mysterien mit einer Feuererscheinung verbunden gedacht wurde. Dabei bestehen zwischen πνεῦμα und πῦρ dieselben Beziehungen wie zwischen πνεῦμα und φῶς[3], nur daß die Lichtsymbolik einer höheren Stufe religiöser Begriffsbildung anzugehören scheint[4] und später die volkstümliche Vorstellung vom feurigen πνεῦμα in den Hintergrund drängt. An den Schilderungen der Ekstase, die in dem Buche über die Mysterien, das dem Jamblichos zugeschrieben wird[5], enthalten sind, kann man die Übereinanderschichtung der Vorstellungen vom πνεῦμα μαντικόν als Feuer und Licht vorzüglich studieren. So sehr sich hier der Verfasser auch bemüht, das πνεῦμα möglichst zu vergeistigen und es als Lichterscheinung zu begreifen[6], so drängt sich doch bei ihm das göttliche Feuer immer wieder in den Vordergrund, und man hat durchaus den Eindruck, als ob das θεῖον πῦρ der älteste und gangbarste Ausdruck war,

1) De vita Mos. § 70 M 146; vgl. DHG I S. 236.

2) Dieterich, Mithrasliturgie, Leipzig 1903 S. 10, 13: ταῦτα πάντα λέγε μετὰ πυρὸς καὶ πνεύματος τὸ πρῶτον ἀποτελῶν. 30: εὐθέως ἄσπασαι αὐτὸν τῷ πυρίνῳ ἀσπαστικῷ.

3) Siehe Wetter, Phos. Upsala-Leipzig 1915 S. 49ff.

4) πῦρ gilt in den späteren Schriften, welche die Lichtsymbolik brauchen, als Bezeichnung des niederen, dämonischen Elements im Gegensatz zu φῶς, das den höheren geistig-sittlichen Mächten vorbehalten wird. Es läßt sich hier dieselbe Beobachtung machen wie beim Pneumabegriff. Die ursprüngliche Vorstellung, das Einfahren des πνεῦμα als Dämon in den Menschenleib, wird später als minderwertig und heidnisch verurteilt, und an die Stelle des πνεῦμα treten andere Begriffe wie λόγος, δύναμις u. dgl. Tatsächlich ändert sich nur das Wort, nicht aber die Sache. Vgl. zu πῦρ und φῶς Bousset, Kyrios Christos, Göttingen 1913 S. 210 Anm. 3. Über ἄγγελοι, die feurig sind, und πῦρ als Element der Dämonen vgl. Bousset, Zur Dämonologie der späteren Antike in Arch. f. Religionswiss. XVIII (1915) S. 160f. So bemerkt Wetter a. a. O. S. 100: Schon das ist bezeichnend, daß wir selten (nämlich in den Mysterien) von wirklich technischen Termini hören, in denen das Licht vorkommt; es sind gewöhnlich das Feuer, die Fackeln u. ä., nicht aber φῶς; jene waren gewiß das Ursprüngliche, und das ist nicht ohne Bedeutung.

5) Jamblichi de mysteriis liber recogn. G. Parthey. Berolini 1857.

6) 3, 8: Ἀλλὰ δεῖ ζητεῖν τὰ τῆς θείας μανίας αἴτια· ταῦτα δέ ἐστι τὰ καθήκοντα ἀπὸ τῶν θεῶν φῶτα καὶ τὰ ἐνδιδόμενα πνεύματα ἀπ' αὐτῶν. 3, 11: (ἡ πηγὴ) ἀποκάθαρσιν τοῦ ἐν ἡμῖν αὐγοειδοῦς πνεύματος ἐμποιεῖ, δι' ἣν δυνατοὶ γιγνόμεθα χωρεῖν τὸν θεόν. — ἥ γε ἐν Βραγχίδαις γυνὴ ... πληροῦται τῆς θείας αὐγῆς ... (τῆς προφήτιδος) ἐχομένης ἤδη τῷ φωτί.

neben den erst zur weiteren Erklärung der Sache πνεῦμα und φῶς treten. So berichtet er von der Pythia (3, 11): Ἡ δ' ἐν Δελφοῖς προφῆτις, εἴτε ἀπὸ πνεύματος λεπτοῦ καὶ πυρώδους ἀναφερομένου ποθὲν ἀπὸ στομίου θεμιστεύει τοῖς ἀνθρώποις, εἴτε ἐν τῷ ἀδύτῳ καθημένη ἐπὶ δίφρου χαλκοῦ τρεῖς πόδας ἔχοντος χρηματίζει, εἴτε καὶ ἐπὶ τοῦ τετράποδος δίφρου ὅς ἐστιν ἱερὸς τοῦ θεοῦ, πανταχῇ οὕτω δίδωσιν ἑαυτὴν τῷ θείῳ πνεύματι, ἀπό τε τῆς τοῦ θείου πυρὸς ἀκτῖνος καταυγάζεται. καὶ ὅταν μὲν ἀθρόον καὶ πολὺ τὸ ἀναφερόμενον ἀπὸ τοῦ στομίου πῦρ κύκλῳ πανταχόθεν αὐτὴν περιέχῃ, πληροῦται ἀπ' αὐτοῦ θείας αὐγῆς· ὅταν δὲ εἰς ἕδραν ἐνιδρυθῇ τοῦ θεοῦ, τῇ σταθερᾷ τοῦ θεοῦ μαντικῇ δυνάμει συναρμόζεται· ἐξ ἀμφοτέρων δὲ τῶν τοιούτων παρασκευῶν ὅλη γίνεται τοῦ θεοῦ. καὶ τότε δὴ πάρεστιν αὐτῇ χωριστῶς ὁ θεὸς ἐπιλάμπων, ἕτερος ὢν καὶ τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ πνεύματος καὶ τῆς ἰδίας ἕδρας καὶ πάσης τῆς περὶ τὸν τόπον φυσικῆς καὶ ἱερᾶς φαινομένης κατασκευῆς. An anderer Stelle aber wird allgemein von den Begleiterscheinungen der Ekstase gesagt (3, 6): ὁρᾶται δὲ καὶ τῷ δεχομένῳ τὸ τοῦ πυρὸς εἶδος πρὸ τοῦ δέχεσθαι. Man denke an das Pfingstwunder, bei dem auch zuerst die Feuererscheinung auftritt und dann das Sprechen im Geiste erfolgt. Dann aber heißt es im folgenden weiter, daß dieses Feuer manchmal auch den Zuschauern sichtbar wird: ἐνίοτε δὲ καὶ τοῖς θεωροῦσι πᾶσιν ἔκδηλον γίνεται, εἴτε κατιόντος ἢ ἀναχωροῦντος τοῦ θεοῦ ... εἰ γὰρ παρουσία τοῦ τῶν θεῶν πυρὸς καὶ φωτός τι εἶδος ἄρρητον ἔξωθεν ἐπιβαίνει τῷ κατεχομένῳ, πληροῖ τε αὐτὸν ὅλον ἐπικρατεῖ, καὶ κύκλῳ τε πανταχόθεν ἐν ἑαυτῷ συνείληφεν, ὡς μηδεμίαν οἰκείαν ἐνέργειαν δύνασθαι διαπράττεσθαι, τίς ἂν αἴσθησις ἢ παρακολούθησις, ἢ ἐπιβολὴ οἰκεία παραγένοιτο τῷ καταδεχομένῳ τὸ θεῖον πῦρ[1]; — An einen Einfluß der stoischen Philosophie, in der πνεῦμα und πῦρ zueinander in nahe Beziehung treten, ist hier kaum zu denken[2]; eher könnte umgekehrt der Volksglaube an das pneumatisch-feurige Wesen der Götter die Bildung des stoischen Gottesbegriffs erleichtert haben. Nehmen wir an, daß die Gleichsetzung von πνεῦμα und πῦρ im Volksglauben lebendig war, die Auffassung des πνεῦμα als einer Lichtsubstanz aber in eine höhere Sphäre der hellenistischen Mystik hineingehört, so würde

1) Der Zusammenhang zwischen πνεῦμα, φῶς und πῦρ wird von Athenagoras folgendermaßen gefaßt (legat. 24 p. 27ᵃ: ἀπόρροια ὡς φῶς ἀπὸ πυρὸς τὸ πνεῦμα. 10 p. 10ᵈ: καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωνοῦσι προφητικῶς ἅγιον πνεῦμα ἀπόρροιαν εἶναί φαμεν τοῦ θεοῦ, ἀπορρέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου.

2) Daß Philon das πνεῦμα πυρῶδες der Stoa nicht verwendet, möchte ich nicht mit Bréhier und Heinemann (Poseidonios' metaphysische Schriften, Breslau 1921 S. 138) daraus erklären, daß er dies als Attribut der Gottheit aus der Bibel kannte zur Bezeichnung des göttlichen Zornes, sondern daraus, daß er bei seiner Gleichstellung der mystischen Substanz mit dem Lichte einen Anschluß an die primitiven Vorstellungen vom feurigen πνεῦμα vermeiden wollte. Für ihn ist das πνεῦμα als πῦρ im mystischen Sinne ein überwundener Standpunkt, ebenso wie er das πνεῦμα selbst so weit wie möglich zurückdrängt und durch Begriffe wie λόγος, νοῦς u. dgl. ersetzt.

sich auch das Auftreten der Feuertaufe im ersten und dritten Evangelium und ihr Fehlen bei Johannes aufs einfachste erklären. Bei der Untersuchung über die Empfängnis durch einen heiligen Geist stellten wir fest, daß Lukas sich durchaus im Rahmen der volkstümlichen Mystik bewegt und Matthäus diese Auffassung des Wunders in noch drastischerer Form vertritt, während Johannes an dieselbe Stelle eine halbphilosophische Spekulation setzt, in die neben dem Logosbegriff auch die Lichtsymbolik mit hineinverwoben wird. Bei dem Motiv der Feuertaufe können wir dieselbe Beobachtung machen. Auch hier sind es gerade Lukas und Matthäus, die zur Taufe mit dem heiligen Geiste noch das Feuer hinzufügen, während Johannes die älteren, seinem abstrakten Vorstellungskreis nicht mehr entsprechenden primitiven Anschauungen vom Wesen des auf den Menschen niederfahrenden Gottesgeistes beiseite schiebt und dadurch zugleich einen festen Zusammenhang zwischen dem hier zum ersten Male eingeführten πνεῦμα ἅγιον und seiner gesamten Spekulation über diesen Begriff herstellt. So ist auch die Verkörperung des heiligen Geistes in der Gestalt einer Taube bei ihm der Sphäre der rein sinnlichen Vorstellung geschickt entzogen und in eine mystische Epoptie verwandelt. Johannes sieht den Geist in einer Vision (τεθέαμαι, nicht εἶδον) auf Jesus in der Gestalt einer Taube herabschweben. In einer Vision aber hat das Auftreten symbolischer Tiere, hinter denen sich ein abstrakter religiöser Begriff verbirgt, nichts die reine Geistigkeit der Auffassung des göttlichen Wesens Störendes mehr an sich. Die ganze Art, wie das Motiv von der Taufe Jesu im vierten Evangelium behandelt wird, gibt einen Einblick in die Stellung des Verfassers zu der älteren Überlieferung von der Geistverleihung an Jesus bei der Jordantaufe. Die eigentliche Taufhandlung, bei der Jesus den heiligen Geist empfängt, wird überhaupt nicht beschrieben. Die Vision, in der der Täufer die Geistverleihung an Jesus sieht, gilt hier nur als ein Zeichen, an dem der Messias als solcher erkannt werden soll. Das Zeugnis des Johannes von Jesus als dem Geistträger und dem Geistestäufer, das wir bereits als unhistorisch und als eine spätere Konstruktion erkannt haben, ist das Hauptthema des Evangelisten an dieser Stelle. Jedes andere Verhältnis des Täufers zu Jesus wird ausdrücklich verneint. Nicht einmal als Vorläufer des Messias läßt er ihn gelten; denn der Christus war vor ihm und eher als der Täufer. Johannes und Jesus folgen auch auf Erden einander nicht in ihrer Tätigkeit, sie gehen nebeneinander her, taufen gleichzeitig, der eine mit Wasser, der andere mit dem heiligen Geiste. Auf Wiedergabe geschichtlicher Überlieferung kommt es dem Verfasser hier nicht an. Er schildert den über Raum und Zeit erhabenen Gottessohn als eine geistige Größe, eine neue Kraft, die in die Seelen der Menschen einzieht.

So dehnt sich auch hier im Hintergrunde der Evangelien eine reiche Spekulation aus, die von der primitiven Auffassung der Geistverleihung durch ein auf den Menschen herabfallendes Feuer ausgeht und mit der Taufe Jesu, der Taufe des Mysten, der ebenfalls als eine Taufe aufgefaßten Ausgießung des Geistes am Pfingsttage und schließlich mit dem als Tauf-

mysterium geltenden Sterben und Auferstehen Jesu[1] verwoben wird und bis zu den Höhen einer durchgeistigten Bildersprache hinführt, in der der Begriff des Lichtes und das mystische Erlebnis einer als Taufe empfundenen Durchleuchtung der Seele die älteren Vorstellungen vom Geiste und vom Feuer verdrängt.

Daneben führt die primitive Anschauung vom feurigen Gottesgeiste weiter ein zähes Leben. Hierfür hat Reitzenstein in seinen Forschungen über die Historia Monachorum und Historia Lausiaca beachtenswerte Zeugnisse zusammengetragen[2]. Das Wunder, daß bei nächtlichem Gebet das Haupt des Beters und seine erhobenen Hände in Flammen zu stehen und Strahlen zu entsenden scheinen, wird in verschiedener Fassung häufig erzählt. Entweder erscheint der Heilige im Gebete ganz als Feuer[3], oder aus seinen zum Himmel erhobenen zehn Fingern schießen Flammen hervor[4], oder auch das Gebet kommt wie eine Feuerfackel aus seinem Munde[5]. Von hier aus ist vielleicht ein überliefertes Herrenwort zu verstehen, in dem es von Christus heißt: „Wer mir nahe ist, ist dem Feuer nahe“[6], und auch

---

1) J. Weiß, Das Urchristentum, Göttingen 1914 S. 125: In zwei Jesusworten (Mk. 10, 38 und Lk. 12, 50) wird der Märtyrertod eine „Taufe“ genannt. Dies wäre kaum möglich, wenn man nicht schon damals in der Taufe ein „Sterben“ und — wie wir hinzufügen dürfen — einen neuen Lebensanfang gesehen hätte. Es ist also nicht unwahrscheinlich, daß man schon früh die Taufe feierte als ein Symbol oder geradezu als ein mystisches Mittel neuen Lebens: der Getaufte entsteigt als ein ganz neuer Mensch dem Taufbade, der alte Mensch ist nicht mehr vorhanden. Diese Gedanken hat dann Paulus weitergesponnen. Aber vielleicht mit Recht hat man neuerdings (R. Reitzenstein in der Ztschr. f. d. neut. Wiss. 1912 S. 10ff.) angenommen, daß die Idee schon in der Urgemeinde vorhanden war.

2) Historia Monachorum und Historia Lausiaca, Göttingen 1916 S. 56f., woraus ich die folgenden Stellen entnehme.

3) Cotelier I 360, Arsenius 27: θεωρεῖ τὸν γέροντα ὅλον ὡς πῦρ, p. 665, Sisoes 9: ἐγινόμην ὅλος ὡς πῦρ, p. 667, Sisoes 14 von dem Sterbenden: ἐγένετο ὡς ἀστραπή, p. 496, Joseph 6: οὐ δύνασαι γενέσθαι μοναχός, ἐὰν μὴ γένῃ ὡς πῦρ φλογιζόμενος ὅλος, vgl. ebenda 7: ἀναστὰς οὖν ὁ γέρων ἤπλωσε τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ γεγόνασιν οἱ δάκτυλοι αὐτοῦ ὡς δέκα λαμπάδες πυρός, καὶ λέγει αὐτῷ· εἰ θέλεις ⟨τέλειος εἶναι⟩, γενοῦ ὅλος ὡς πῦρ.

4) Siehe die vorige Anm. — Über den Strahlenkranz vgl. auch Wetter, Phos. S. 42.

5) Cotelier p. 445, Jesaias 4: ἡ εὐχὴ αὐτοῦ ἀναβαίνει ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ὡς πῦρ, p. 544, Macarius 33 von zwei Psalmen singenden Brüdern: ψάλλει ὁ μικρότερος ... καὶ κατὰ στίχον ἐξήρχετο λαμπὰς πυρὸς ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ ἀνέβαινεν εἰς τὸν οὐρανόν· ὡσαύτως καὶ ὁ μείζων ὅτι ἤνοιγε τὸ στόμα αὐτοῦ ψάλλων, ὡς σχοινίον πυρὸς ἐξήρχετο καὶ ἔφθανεν ἕως τοῦ οὐρανοῦ ... ἔμαθον οὖν ὅτι ὁ μείζων τέλειός ἐστι, τῷ δὲ μικροτέρῳ ἀκμὴν ἐπολέμει ὁ ἐχθρός.

6) Didymus zu Ps. 88, 2: διό φησιν ὁ σωτήρ· ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός· ὁ δὲ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας. Lat. bei Origenes in Jer. hom. XX 3. Dazu Hennecke, Neutest. Apokr. S. 9: Der Umstand, daß Didymus die Worte gleichlautend bezeugt, erschwert die bequeme Vermutung, daß ein ursprüngliches πατρός in πυρός frühzeitig verkehrt sei. Zu diesen Stellen fügt Harnack (Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes. Texte u. Unters. 3. Reihe XXII. Band Heft 3 S. 20) noch hinzu: Orig. hom. IV 3 in lib. Jesu Nave p. 41: *Beati, qui merentur*

die Stelle im ersten Clemensbrief, daß der Geist des Herrn wie eine Fackel die Kammern des Leibes durchdringe[1].

Zusammenfassend läßt sich demnach sagen: Auch die Taufe mit Geist und mit Feuer ist als ein in das ursprüngliche Evangelium von außen hereingetragenes Motiv anzusprechen. Das Milieu, aus dem es stammt, ist wieder der in Griechenland heimische und weitverbreitete Glaube des Volkes an ein in den Menschen eindringendes und den religiösen Enthusiasmus bewirkendes πνεῦμα, das in seiner ursprünglichsten Form als Feuer vorgestellt wurde, sich aber in einer höheren Schicht religiöser Spekulation bereits in eine mannigfache Farben annehmende Lichtsymbolik aufgelöst hatte, mit der auch die in das Christentum eindringende primitive Mystik schon in ihren Anfängen in Berührung geriet.

III. Die Jordantaufe.

Ebenso wie die Geburtsgeschichten tragen auch die verschiedenen Berichte von der Taufe Jesu im Jordan den Charakter eines erbaulichen Mythus, in den eine religiöse Spekulation hineingearbeitet ist. Es finden sich solche Berichte nicht nur in den kanonischen Evangelien, sondern auch wenigstens Bruchstücke von ihnen in den Fragmenten neutestamentlicher Apokryphen. Kaum einer läßt sich mit dem andern in genaue Übereinstimmung bringen; doch können wir unter ihnen sechs Formen oder Fassungen der Darstellung dieses Vorgangs erkennen, auf die alle übrigen Nachrichten zurückgehen oder doch sonst irgendwie mit ihnen zusammenhängen: die Erzählungen in den vier kanonischen Evangelien, die auf die Jordantaufe sich beziehenden Reste des Ebioniten- und die des Hebräerevangeliums. Zur vorläufigen Orientierung stellen wir sie möglichst übersichtlich nebeneinander (siehe S. 82 u. 83).

Versenkt man sich in das Studium dieser verschiedenen Berichte und vergleicht sie zunächst unbekümmert um die Fragen der zeitlichen Folge, der gegenseitigen Abhängigkeit und des verschiedenen Ursprungs miteinander, so erhält man den Eindruck einer aus mannigfachen und sehr verschiedenartigen Einzelzügen zusammengesponnenen Legende, die im Hebräerevangelium offenbar in einem den anderen Überlieferungen fremden Gedankenkreise, weitab von den kanonischen Fassungen ein Eigenleben führte, die im Ebionitenevangelium teilweise in deutlicher Übereinstimmung mit Matthäus üppig in die Breite wucherte, und die bei den Synoptikern arg beschnitten wurde, am meisten im Johannesevangelium, das nur noch einen bescheidenen Rest des alten Mythengebildes bewahrt zu haben scheint.

---

proximi esse deo, sed memento, quod scriptum est: Qui approximant mihi, approximant igni. Trotz dieses neuen Belegs dafür, daß Origenes πυρός gelesen hat, hält Harnack seine in den Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. 1904, 21. Januar, S. 15f. vertretene Ansicht, daß hier ursprünglich πατρός gestanden hat, aufrecht.

1) Siehe oben S. 37.

Wir haben es hier nicht, so wie es Usener bereits unternahm, damit zu tun, den ganzen Entwicklungsprozeß aufzudecken, den die Taufgeschichte zu durchlaufen hatte. Uns interessiert hier allein der Begriff des heiligen Geistes, der in keiner der verschiedenen Schilderungen fehlt, in jeder aber wieder anders mit dem Ganzen verbunden ist und bald als Taube, bald als eine Lichterscheinung, bald als Quelle desselben Geistes auftritt, der in den Propheten wirkte, stets aber zum Erweis der Gottessohnschaft Jesu verwandt wird.

An diese einzelnen religiösen Bilder für die Erscheinung des heiligen Geistes und die Gottessohnschaft werden wir uns zunächst zu halten haben, wenn wir für das Mythengewirr, das hier vorliegt, ein religionsgeschichtliches Verständnis und die Gedankenkreise suchen, aus denen das hier verarbeitete religiöse Vorstellungsmaterial geflossen ist.

Wir beginnen mit dem scheinbar am weitesten abliegenden Motiv, mit der Auffassung des heiligen Geistes als einer Quelle, wie sie das Hebräerevangelium bringt. Dort heißt es: „Es geschah aber, als der Herr aus dem Wasser gestiegen war, stieg herab die Quelle alles heiligen Geistes und ruhte über ihm, und sie sprach zu ihm: Mein Sohn, in allen Propheten wartete ich Deiner, daß Du kämest und ich ruhte in Dir. Denn Du bist mein Trost, Du bist mein erstgeborener Sohn, der Du regierest in Ewigkeit". Aus demselben Hebräerevangelium aber wird uns das andere Fragment überliefert: „Der Herr sprach: Soeben ergriff mich meine Mutter, der heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich fort auf den hohen Berg Thabor"[1]. Ist hier der heilige Geist, der als Mutter Jesu bezeichnet wird, derselbe wie im ersten Fragment, der dort als Quelle eingeführt wird, die auf den Herrn herabsteigt und zu ihm spricht: Du bist mein erstgeborener Sohn? Wir wollen es versuchen, den gedanklichen Zusammenhang zwischen den drei Begriffen Quelle — Heiliger Geist — Mutter Jesu, der sich aus den Fragmenten des Hebräerevangeliums nicht mehr erschließen läßt, auf Grund anderer Überlieferungen wiederherzustellen.

Usener gibt in seinem Buche „Das Weihnachtsfest"[2] einen Auszug aus einer von Gnostikern gedichteten Legende, die in alten Handschriften auftritt, die bis ins zehnte Jahrhundert reichen, als ein Abschnitt des bald namenlos, bald als Schrift des Anastasios Sinaita überlieferten „Berichtes von dem Religionsstreit im Perserland", in diesen aber wieder von außen her als ein fertiges Ganzes einverleibt sein muß. Da heißt es unter anderem:

„In jenen Tagen, so melden die beschriebenen Tafeln, trat der König in das Heiligtum, um Traumbilder sich deuten zu lassen. Da sagte zu ihm der Priester Pruppipos: Ich beglückwünsche dich, Herr, die Hera ist schwanger geworden. Der König lächelte und sprach: Die Tote ist schwanger ge-

1) Siehe oben S. 64 Anm. 3.
2) Bonn 1889 S. 33 ff.

Matthäus 3, 13—17.	Markus 1, 9—12.	Lukas 3, 21—22.
Τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάνην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ. ὁ δὲ διεκώλυεν αὐτὸν λέγων· ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με; ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ἄφες ἄρτι· οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην. τότε ἀφίησιν αὐτόν. βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος· καὶ	καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρὲτ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάνου. καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος	Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου
ἰδοὺ ἠνεῴχθησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν πνεῦμα θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστεράν, ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν·	εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν·	ἀνεωχθῆναι τὸν οὐρανόν, καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῷ εἴδει ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν,
καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.	καὶ φωνὴ [ἐγένετο] ἐκ τῶν οὐρανῶν· σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.	καὶ φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι· σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. [Υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.]

Johannes 1, 33—34.	Ebionitenevangelium Epiph. Haer. 30, 14.	Hebräerevangelium Hieron. c. Pelag. III 2 und zu Jes. XI 2.
		Ecce mater domini et fratres eius dicebant ei: Iohannes baptista baptizat in remissionem peccatorum, eamus et baptizemur ab eo. dixit autem eis: Quid peccavi ut uadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum quod dixi ignorantia (ignorantiae) est.
	Τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος (καὶ τότε ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· „δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον“. ὁ δὲ ἐκώλυεν αὐτῷ λέγων· „ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα“) folgt hier nach dem Taufbericht.	
	ἦλθε καὶ Ἰησοῦς, καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος	*Factum est autem, quum ascendisset dominus de aqua,*
ὅτι τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν	ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (τὸ πν. τοῦ θεοῦ) ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης εἰς αὐτόν.	*descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum,*
..... ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.	καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκτοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· „σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοι ηὐδόκησα“ καὶ πάλιν „ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε“. καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα, ὃν ἰδὼν (φησιν) ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· „σὺ τίς εἶ, κύριε;“ καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· „οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν ηὐδόκησα“.	*et dixit illi: fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum.*

worden?[1] Der aber sagte: Die Tote ist aufgelebt und zeugt Leben. Und der König fragte; Was soll das? Sprich deutlicher. Wahrhaftig, Herr, zur rechten Stunde bist du hierher gekommen; denn die ganze Nacht sind die Götterbilder am Tanzen geblieben, die männlichen wie die weiblichen, und sprachen untereinander: Kommt, laßt uns der Hera unsere Mitfreude bezeigen; und zu mir sagten sie: Prophete, komm, freue dich für die Hera, daß sie geliebt worden ist. Und ich sagte: Wie konnte sie geliebt werden, die nicht ist? Sie antworteten: Sie ist aufgelebt, und nicht mehr Hera heißt sie, sondern Himmelskönigin (Οὐρανία), denn der große Helios hat sie geliebt. Die weiblichen (Götterbilder) sprachen zu den Männern, um die Sache zu verkleinern: Die Quelle (Πηγή) ist's, die geliebt worden; Hera hat doch nicht einen Zimmermann gefreit? Und es sprachen die Männer: Daß sie Quelle mit Recht heißt[2], geben wir zu; Tausendschön (Μυρία) aber ist ihr Name, sie die in ihrem Mutterleibe wie in einem Meer ein Schiff von tausend Lasten trägt. Und wenn sie zugleich Quelle ist, so ist das so zu denken: Eine Quelle des Wassers nämlich läßt sie unaufhörlich den Quell des Geistes strömen; einen Fisch allein hat sie, der mit der Angel der Gottheit erfaßt wird, der die ganze Welt (Menschheit), wie sie gleichsam im Meere ihr Dasein fristet, mit eigenem Fleische nährt. Ihr habt recht: einen Zimmermann hat sie (zum Manne), aber nicht aus dem Ehebett stammt, den sie gebiert, der Zimmerer[3]; denn dieser Zimmerer, der da geboren wird, der Sohn des Oberzimmerers, hat das dreifache Himmelsdach gezimmert durch allweise Künste, indem er dies dreihäusige Firmament durch das Wort festigte. ..... Und wie dies so gesprochen war, da tat sich die Decke auf, und herabstieg ein leuchtender Stern und blieb stehn über der Bildsäule der Quelle, und eine Stimme ließ sich folgender-

1) Hierzu Usener a. a. O. S. 34 Anm. 17. Vgl. Tatians Rede an die Griechen 21 γένεσιν ἂν λέγητε θεῶν, καὶ θνητοὺς αὐτοὺς ἀποφανεῖσθε. διὰ τί γὰρ οὐ κυεῖ νῦν ἡ Ἥρα; πότερον γεγήρακεν ἢ τοῦ μηνύσαντος (l. μηνύσοντος) ὑμῖν ἀπορεῖται;

2) Hierzu Usener a. a. O. S. 34 Anm. 18: Die Quelle spielt eine große Rolle in der altchristlichen Literatur und in der Liturgie, nicht nur auf Christus, sondern auch auf Maria angewandt. Nach dem Hebräerevangelium des Hieronymus (bei Hilgenfeld N.T. extra can. 4, 15) *„descendit fons omnis spiritus sancti“* bei der Jordantaufe; [Greg. thaum.] hom. II in adnunt. bei Migne 10, 1160b: αὕτη πηγὴ ἀέναος, ἐν ᾗ τὸ ζωὸν ὕδωρ ἔβλυσε τὴν ἔνσαρκον τοῦ κυρίου παρουσίαν. Ephrem Syrus t. II p. 275d Assem.: ἐγένετο γοῦν ἡ Μαρία ... τοῖς ἀνθρώποις πηγὴ πνεύματος αἰωνίου καὶ ἀφθαρσίας ἀνατολή, vgl. [Greg. thaum.] p. 1149c 1152b und bei Pitra Anal. sacr. IV p. 407 [Epiphan.] t. IV 2 p. 49, 32 Dind., Liturgie des 24. Dez. (Cutlum. p. 206b): ἀθανασίας διαυγῆ ἐπιστάμεθα πηγήν σε θεοτόκε. Für den Übergang von Hera zu Πηγή liegt ein merkwürdiges Zeugnis vor in einer bisher mißverstandenen Glosse des Hesychios Ἀδά: ἡδονή. πηγή. καὶ ὑπὸ Βαβυλωνίων ἡ Ἥρα. παρὰ Τυρίοις δὲ ἡ Ἰτέα. So dunkel es auch noch immer bleibt, welches semitische Wort diesen verschiedenen Erklärungen unterliegt, ist doch der mittlere Teil des Artikels durch unsere apokryphe Quelle bestätigt und sichergestellt.

3) Hierzu Usener a. a. O. S. 35 Anm. 20: Den Sprung vom Zimmermann als Vater zum Sohn erklärt die Parallele von Mt. 13, 55: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; und Mk. 6, 3: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων ὁ υἱὸς Μαρίας κτλ.

maßen vernehmen: Herrin Quelle, der große Helios hat mich abgesandt zu dir als Verkünder zugleich und Diener unbefleckter Zeugung, die er an dir vollzieht; Mutter wirst du des ersten unter allen Rangordnungen, Braut bist du der dreinamigen Gottheit; es heißt aber das ungezeugte Kindlein Anfang und Ende, Anfang des Heils, Ende der Verdammnis. Und da diese Stimme erklungen war, fielen alle Bildsäulen aufs Antlitz, während allein die Quelle stehen blieb; und es fand sich an ihr eine Königskrone befestigt, auf der ein aus Karfunkel und Smaragd zusammengefügter Stern war; über ihr aber stand der Stern".

Diese Erzählung, in der alte mythische und spekulative Elemente sich zu einem üppig wuchernden Rankenwerk zusammenschließen, ist für uns von ganz besonderem Werte, weil sie einen Einblick in die mannigfachen Möglichkeiten der Begriffs- und Hypostasenkombination gewährt, zu der auch der fons omnis spiritus sancti des Hebräerevangeliums gehört. Wir versuchen es, die ganze Dichtung in ihre einzelnen Züge auseinanderzulegen. Es handelt sich hier um eine eigenartige Ausmalung des Zeugungsaktes, den Gott mit Maria vollzieht. Doch was ist aus Maria geworden? Zunächst eine griechische Göttin Hera. Damit ist der Mythus von der Zeugung des Gottessohnes auf den Boden griechischer Mythologie wenigstens äußerlich, dem Klang des Namens nach, übertragen. Zeus und Hera gelten ja als das oberste Götterpaar. An seine Stelle schiebt sich jedoch alsbald ein anderes: Οὐρανία und der große Ἥλιος, das in der hellenistischen Theokrasie so gut wie jedes höchste Paar von Göttern oder Hypostasen darstellen kann, zwischen denen eine Verbindung zur Zeugung und Geburt der Welt oder des die Welt schaffenden Untergottes oder sonst eines göttlichen Wesens stattfindet. Nachdem so der Blick ins Weite gerichtet wurde auf den uralten und schon sehr früh in die griechische Theologie, Mythologie und Philosophie eingedrungenen Mythus von einer obersten männlichen und einer weiblichen Gottheit, die zusammen den Sohn als Weltschöpfer erzeugen[1], wird nun der Horizont wieder enger begrenzt, und mit der mythischen Göttertrias werden die in den Evangelien überlieferten Gestalten der heiligen Geschichte verknüpft. So wird Helios, der Gottvater, zum Oberzimmerer, Jesus, der Sohn, zum Zimmerer, der die Welt durch sein Wort erschuf. Für beides bieten sich Anhaltspunkte in den kanonischen Evangelien. Wenn aber Urania, die Mutter Jesu, zur „Quelle" des heiligen Geistes umgedichtet wird, so reicht die kanonische Überlieferung nicht aus; das Bild der Quelle führt zwingend auf das Hebräerevangelium hin, und umgekehrt müssen wir aus der Verwendung der Quelle des heiligen Geistes in unserer Legende für das Hebräerevangelium den Schluß ziehen, daß auch hier der fons omnis spiritus sancti als das weibliche Glied einer Götterdreiheit, als die geistige Mutter Jesu in der Hypostasenwelt zu gelten hat. Wir entnehmen aus unserer Erzählung

1) Über die Verbreitung und den Ursprung der Götterdreiheit vgl. neben Usener auch Norden, Agnostos Theos, Leipzig 1913 S. 228ff.

folgende Reihen von Namen und Begriffen, die kettenartig miteinander verbunden sind:

Joseph = Zeus = Großer Helios = Oberzimmerer = Gottvater
Maria = Hera = Urania = Quelle = Heiliger Geist
Jesus = Zimmerer = Gottes Sohn, Logos, Weltschöpfer, Anfang und Ende (Aion).

Führte schon die Untersuchung der hinter dem Motiv der pneumatischen Empfängnis stehenden mythisch-mystischen Gedankengebilde im ersten Kapitel dahin, hier einen engen Zusammenhang mit der hellenistischen Spekulation von einer Dreiheit göttlicher Wesenheiten anzunehmen, so stützt die vorliegende Legende unsere Vermutung. Daß die Konstruktion dreier göttlicher Wesen: Vater, Mutter und Sohn, in der hellenistischen Mystik tatsächlich älter ist als die Evangelien selbst, lehrte vor allem das Beispiel Philons, der die Dreiheit: Gott, Weisheit (= πνεῦμα) und Logos als bereits vorhanden voraussetzt und die Weisheit als Quelle bezeichnet und ständig mit einer Quelle vergleicht[1].

1) Siehe oben S. 66 Anm. 1. Die Weisheit wird auch im Buche Henoch als Wasser und Brunnen bezeichnet. (Das Buch Henoch, hrsg. von Flemming und Radermacher Leipzig 1901). 49, 1: Denn Weisheit ist ausgegossen wie Wasser, und Herrlichkeit hört vor ihm nicht auf in alle Ewigkeit. 48, 1: Und an jenem Orte sah ich die Quelle der Gerechtigkeit, die war unerschöpflich, und ringsherum umgaben sie viele Quellen der Weisheit, und alle Durstigen tranken aus ihnen, und sie hatten ihre Wohnungen bei den Gerechten und Heiligen und Auserwählten. Die Vorstellung vom Geiste Gottes als eines vom Himmel herabströmenden Wassers ist schon im A. T. bekannt: vgl. F. Spitta, Beiträge zur Erklärung der Synoptiker in Ztschr. f. d. neutest. Wiss. V. Jahrg. Gießen 1904 S. 318, wo er auf Jes. 32, 15; 44, 3ff; Ez. 39, 19; Joel 3, 1 hinweist. Über den Zusammenhang zwischen Geist und Wasser siehe auch oben S. 38. Aber auch das griechische πνεῦμα μαντικόν wird zum Wasser in enge Beziehung gebracht. Davon zeugen die Quellenorakel, über die es im liber de mysteriis heißt (3, 11): Τὸ δὴ ἐν Κολοφῶνι μαντεῖον ὁμολογεῖται παρὰ πᾶσι δι' ὕδατος χρηματίζειν. εἶναι γὰρ πηγὴν ἐν οἴκῳ καταγείῳ καὶ ἀπ' αὐτῆς πίνειν τὸν προφήτην· ... δοκεῖ μὲν γὰρ διήκειν τι δι' αὐτοῦ (scil. τοῦ ὕδατος) πνεῦμα μαντικόν· οὐ μέντοι τό γε ἀληθὲς οὕτως ἔχει. τὸ γὰρ θεῖον οὐ διαπεφοίτηκεν οὕτω διαστατῶς καὶ μεριστῶς ἐν τοῖς αὐτοῦ μετέχουσιν, ἀλλ' ὡς παρέχον ἔξωθεν καὶ ἐπιλάμπον τὴν πηγήν, πληροῖ δυνάμεως αὐτὴν ἀφ' ἑαυτοῦ μαντικῆς· οὐ μέντοι τοῦ γε θεοῦ πᾶσά ἐστιν ἡ ἐπίπνοια, ἥντινα παρέχει τὸ ὕδωρ, ἀλλ' αὐτὴ μὲν ἐπιτηδειότητα μόνον καὶ ἀποκάθαρσιν τοῦ ἐν ἡμῖν αὐγοειδοῦς πνεύματος ἐμποιεῖ, δι' ἣν δυνατοὶ γιγνόμεθα χωρεῖν τὸν θεόν κτλ., und weiter unten: καὶ γὰρ αὐτὰ πάντα παράκλησιν τοῦ θεοῦ ὥστε παραγενέσθαι καὶ παρουσίαν ἐξωθεν ἐπιδείκνυσιν, ἐπίπνοιάν τε θαυμασίαν οἵαν πρὶν καὶ εἰς τὸν συνήθη τόπον ἀφικέσθαι, καὶ ἐν αὐτῷ τῷ πνεύματι τῷ ἀπὸ τῆς πηγῆς ἀναφερομένῳ, ἕτερόν τινα πρεσβύτερον χωριστὸν ἀπὸ τοῦ τόπου θεὸν ἀποφαίνει, τὸν αἴτιον καὶ τοῦ τόπου καὶ τῆς πηγῆς αὐτῆς καὶ τῆς μαντικῆς ὁλης. — Doch ist von allen diesen alttestamentlichen, jüdischen und griechischen Vorstellungen noch ein weiter Weg bis zu dem fast technischen Gebrauch der πηγή bei Philon und bis zu ihrer Personifizierung in dem gnostischen Mythus. Jedenfalls aber gehört das ἐκχεῖν als technische Bezeichnung der Verleihung des heiligen Geistes in die Reihe religiöser Bilder hinein, in denen Geist und Weisheit als Wasser auftreten, das vom Himmel herab auf die Auserwählten „ausgegossen" wird.

Zieht unsere Legende die Geburtsgeschichte Jesu in den Bereich dieser Spekulation hinein, indem sie die Gestalten der Evangelien allegorisch umdeutet, so lassen sich die Berichte von der Jordantaufe gar nicht anders als aus diesem Gedankenkreise heraus entstanden und durch ein Nichtverstehenwollen oder -können ihrer Verfasser entstellt denken. Man erhält hier den Anschluß sofort, wenn man sich die Situation der Taufhandlung, so wie sie die einzelnen Evangelien geben, genau vergegenwärtigt.

Das Hebräerevangelium zeichnet einen klaren, nicht mißzuverstehenden Vorgang. Als Jesus aus dem Wasser des Jordans steigt, läßt sich die Quelle des Geistes, die wir als weibliches Wesen erkannt haben, auf ihn herab und spricht zu ihm die Worte, die ihn als ihren erstgeborenen Sohn bezeichnen. Dabei ist hier alles aus der konkreten Vorstellung eines Geburtsaktes ins Mystische hinausgehoben. Der leibliche Jesus ist bereits in die Welt gekommen, seine leibliche Mutter Maria, die nichts von seiner Aufgabe ahnt, führt ihn zur Taufe im Jordan. Hier läßt sich seine geistige Mutter, der heilige Geist, derselbe, der schon in den Propheten wirkte, auf ihn herab, um dann in ihm zu ruhen. Von den beiden parallelen Vorgängen, die wir im ersten Kapitel beobachteten, dem Zeugen und Gebären in der Hypostasenwelt und dem mystischen Erlebnis einer Empfängnis und Geburt in der Menschenseele, ist hier der letzte in den Vordergrund gerückt, aber doch ohne den ersten nicht zu denken.

Tiefer in diese Zusammenhänge führt das Ebionitenevangelium hinein. Hier tritt die Dreiheit der an dem Tauferlebnis beteiligten göttlichen Personen deutlich hervor. Als Jesus von Johannes getauft war und aus dem Wasser emportauchte, öffneten sich die Himmel, und der heilige Geist kommt in der Gestalt einer Taube auf ihn herab und geht in ihn ein. Dann spricht nicht — wie im Hebräerevangelium — der auf Jesus ruhende oder in ihn eingegangene Geist, sondern eine andere Stimme aus dem Himmel: „Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe“, und noch einmal: „Ich habe dich heute gezeugt“. Die Himmelsstimme kann nur gedeutet werden als Gottes Stimme, die Stimme des Geistes kann es nicht sein; denn der ist nicht mehr im Himmel, sondern soeben in der Gestalt einer Taube auf Jesus herabgeflogen. So ist auch nicht der heilige Geist derjenige, der Jesus gezeugt hat, sondern der andere, der von oben aus dem Himmel heraus spricht. Ein Beweis hierfür ist auch Apostg. 13,33, wo dieses Psalmwort ausdrücklich Gott selbst in den Mund gelegt wird, ebenso Hebr. 1, 5 und 5,5. Selbstverständlich handelt es sich hier nicht um ein Zeugen des leiblichen Jesus, sondern um eine mystische Zeugung in demselben Sinne, in dem es das Johannesevangelium meint, wo es heißt (3, 3): „Amen, Amen, ich sage dir: Wenn einer nicht von oben herab gezeugt wurde, kann er nicht das Königreich Gottes sehen!“ Eine Dreiheit: Gott, Geist und der neugezeugte geistige Jesus, ist hier tatsächlich vorhanden; nur macht das Auftreten und Handeln des Geistes in der Gestalt einer Taube einige Schwierigkeiten. Wie man dazu kam, für den Geist das Symbol der Taube zu wählen, läßt sich im einzelnen nicht

mit Genauigkeit feststellen. Die Fülle der Analogien ist hier außerordentlich groß[1]. Nachweisbar ist es jedenfalls, daß der Geist gerade in der Gestalt

1) Über die Taube im Altertum hat speziell gehandelt B. Lorentz im Osterprogramm des Kgl. Gymnasiums zu Wurzen 1886. Über die weite Verbreitung der Taube in Palästina vgl. Krauß, Talm. Arch. II 138ff. Bei den Rabbinen und nach deren Ansicht auch im A. T. ist die Taube nicht Sinnbild des heiligen Geistes, sondern der Gemeinde Israels, vgl. hierzu E. Nestle in Ztschr. f. d. neut. Wiss. 1906 S. 358f. Über die Taube als heiliges Tier der Astarte end Aphrodite siehe Roschers Lexikon der griech. Mythologie u. diesen Worten; dazu bei den Semiten W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, deutsch von Stübe, Freiburg 1899 S. 223 u. 272 vgl. S. 116. Bei den Syrern war besonders die Taube heilig (Lukian: De dea syria 54). Herr Dr. Heinemann teilt mir zwei Stellen aus dem Talmud mit, nach denen die Samaritaner ein Bild in Taubengestalt mit Trankopfern verehrt haben sollen: Jer. Aboda sara V 44 d unten; Babli Chullin 6a und in einem von Tossaphot z. St. zitierten Midrasch, wonach dies Bild zu den von Jakob versteckten (Gen. 35, 4) gehören soll. Andere Talmudstellen auch bei P. Schanz, Kommentar über das Evangelium des heiligen Matthäus, Freiburg 1879 S. 132 Anm. 3. Die Taube als Seelenvogel bei den Griechen und auch in der christlichen Kunst und Literatur behandelt G. Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst, Leipzig 1902 S. 26f. Siehe auch oben S. 28. Weiteres Material und Literatur bei O. Weser, Über die äußere Erscheinung der Seele in den Vorstellungen der Völker, zumal der alten Griechen (Archiv f. Religionswiss. XVI 1913 S. 336ff.). — Neuerdings ist Greßmann dem Taubenmotiv näher nachgegangen. In der Deutschen Literaturzeitung 1919 Nr. 6 Sp. 116ff. (vgl. Sp. 61ff.) wird über den Inhalt eines von ihm gehaltenen Vortrages berichtet: „Die ältesten Spuren der Taubengöttin treffen wir in Babylonien und Assyrien. Die bisher nur vermutete Gleichsetzung der Taube mit dem ›Geburtsvogel‹ läßt sich jetzt beweisen durch einen noch unveröffentlichten Text einer Liste aus Assur, die nach einer Mitteilung von Herrn Otto Schröder unter anderen im Ašurtempel aufgestellten Götterbildern auch d summatu šá Tašméti „die Göttin Taube der Göttin Tašmêtu (= Ištar) nennt. Dazu kommen archäologische Funde in Babylonien und Assyrien: erstens die aus Nippur stammende Votivtafel der vorsargonischen Zeit (Hilprecht, Exploration in Bible Lands S. 475), eine Darstellung der Göttin von Nippur, die als die Mutter der Gebärenden gilt; der Vogel, auf dem sie sitzt, darf daher als Geburtsvogel bezeichnet werden. Zweitens die Terrakotta-Häuser aus Assur (Mitteil. d. Dtsch. Or.-Ges. Nr. 54 Abb. 7), die unter dem archaischen Ištartempel gefunden worden sind und bis in die Zeit um 3000 v. Chr. zurückreichen. — Die Terrakotta-Häuser, die sicher keine Brandopferaltäre waren, darf man wahrscheinlich als Taubenhäuser betrachten. — Von Babylonien und Assyrien aus ist der Kultus der Taubengöttin nach dem Westen und dem Osten gewandert, wenn auch gewiß nicht in einem Zuge. Zwei Hauptzentren auf semitischem Boden sind Hieropolis in Syrien und Askalon in Palästina. Daß Askalon von Hieropolis abhängig ist, ergibt sich aus dem gleichen Namen der hier wie dort verehrten Göttin Atargatis, der allerdings in Askalon einen älteren verdrängt haben mag. Hieropolis am Euphrat aber liegt schon in so großer Nachbarschaft Assyriens, daß ein Einfluß der assyrischen Ištar auf die aramäische Atargatis von vornherein wahrscheinlich ist. Gewiß hat die Atargatis ursprünglich ihr selbständiges Leben geführt, vermutlich als Fischgöttin, aber gewiß verschmolz sie schon früh mit der weiblichen Gottheit der Assyrer, sicher da, wo sie als Sterngöttin gedacht wird. Über Hieropolis kam der Kultus der Taubengöttin teils nach Südwesten zu den Phönikern und Palästinensern, teils nach Nordwesten. Von Kleinasien strahlte er nach den Inseln des ägäischen Meeres und dem hellenischen Festlande; überall wuchs die sumerisch-akkadische Gottheit mit der einheimischen weiblichen Gottheit zu einer unlösbaren Einheit zusammen. In Kreta ist die Tauben-

einer Taube als ein weibliches Prinzip gedacht wurde[1]. Wenn beispielsweise in den Thomasakten der heilige Geist als Mutter und als Taube auftritt,

göttin schon um 2000 v. Chr. heimisch gewesen; und wenn babylonische Einflüsse bis dorthin gereicht haben, so müssen sie schon ins 3. Jahrtausend v. Chr. gesetzt werden. Ebenso wanderte der babylonische Kultus nach Osten; die persische Anahita muß, wenn auch nicht ihrem Namen, so doch ihrem Wesen nach als Ableger der Ištar gelten. — Mit dem Kultus folgen auch die Geschichten der Taubengöttin. Da Ištar seit alten Zeiten als Königsgöttin gefeiert wird, die den König zum Gatten oder Geliebten erwählt, oder die ihn als Kind an ihrer Brust ernährt oder bei der Thronbesteigung zu ihrem Adoptivsohne macht, so wird es vermutlich auch Sagen gegeben haben, nach denen sie eine Taube auf das Haupt des Auserwählten sandte und ihn so aus der Menschheit ausmusterte. Zeugnisse dafür fehlen bisher, doch gibt es naheverwandte Erzählungen von der mit Atargatis verschmolzenen Semiramis, die aus Assyrien stammen müssen und auf aramäischem Boden umgestaltet worden sind. So erklärt sich auch am einfachsten, daß wir das Motiv der Königswahl durch einen Vogel in Persien und in Palästina wiedertreffen. Von Assur als dem Mittelpunkt aus ist es durch die Vermittlung der Aramäer bis an die beiden Endpunkte des vorderen Orients gedrungen. Die Taube, die als heiliger Geist in unseren Kirchen schwebt, und der Königsvogel, der durch die Märchen flattert, beide sind im letzten Grunde zwei unverstandene Überbleibsel der assyrischen Taubengöttin Ištur". Siehe jetzt: H. Greßmann, Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderorientalische Taubengöttin. Archiv für Religionswissenschaft, XX. Band, Heft 1/2. Leipzig u. Berlin 1920 S. 1—40. Der Schluß soll im nächsten Heft folgen. Mag auch die Zurückführung der Taube über die weiblichen Muttergottheiten der Griechen und Semiten auf die assyrische Ištar richtig sein, so ist doch Greßmanns Ausdeutung des Taufmythus in den Evangelien entschieden falsch. Er meint: „Das ursprüngliche Gotteswort, wenigstens bei Lukas: Du bist mein Sohn, ich habe dich heute geboren, muß als Adoptionsformel verstanden werden, durch die der König von einer Göttin an Sohnes Statt angenommen wird. Es handelt sich demnach um eine Königsberufungssage". Das Psalmwort (Ps. 2, 7): ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, kann in diesem Zusammenhang nicht auf einen Geburtsakt, sondern nur auf eine Zeugung gedeutet werden und gehört nicht in den Mund der als Taube herabschwebenden weiblichen Geburtsgöttin, sondern wird von einer dritten Person im Himmel gesprochen, die nur der Gottvater sein kann. Gewiß sind hier alte Motive, vielleicht auch eine Adoptionsformel benutzt, aber ihre Zusammenstellung entspricht nicht mehr ihrer Herkunft, sondern sie sind in das hellenistische Muster eines mystischen Zeugungsaktes so hineingearbeitet, daß sie einen ganz neuen Sinn erhalten. γεγέννηκά σε heißt: ich habe dich gezeugt, aber nicht: ich habe dich geboren. — Zu derselben Identifikation des weiblichen πνεῦμα ἅγιον mit der Ištar, zu der Greßmann durch die Zurückverfolgung des Taubenmotivs gelangt, kommt Bousset (Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907 S. 26) auf anderem Wege. Er schreibt: „Sind aber die sieben Archonten der gnostischen Systeme ursprünglich identisch mit den babylonischen Planetengöttern, so dürfen wir schon jetzt eine Vermutung darüber aussprechen, welche Göttin wir in der mit ihnen ständig zusammen genannten Muttergöttin, der Μήτηρ, Παρθένος, Σοφία, der Ruach, dem Spiritus Sanctus zu sehen haben. Sollte nicht ihr Prototyp die große Himmels- und Muttergöttin sein, die wir unter verschiedenen Namen in Vorderasien verehrt finden: als Ištar der Babylonier, als die große syrische Göttin Atargatis, die uns Lukian in seiner »Dea Syria« charakterisiert hat, als Kybele des kleinasiatischen (phrygischen) Mysterienkultus, als Anaitis (Anahita) der Perser, als Astarte der aramäischen Bevölkerung usw.".

1) So in dem Gebete der Thomasakten c. 50 (47): ἐλθὲ ... ἡ ἱερὰ περιστερὰ ἡ τοὺς διδύμους νεοσσοὺς γεννῶσα, ἐλθὲ ἡ ἀπόκρυφος μήτηρ. Im Protevang. des Jakobus

so ist es kaum möglich, daß hier das Bild der Taube aus den Evangelien entnommen ist, die zu einer solchen Auffassung keinen bestimmten Anhalt geben. Eher ist die Taube in den kanonischen Schriften als ein unverstandener Rest aus anderen Vorstellungskreisen anzusprechen, in denen gerade sie das weibliche Prinzip darstellte. Der hellenistischen Spekulation entsprechend müßten wir dann annehmen: Gott und Geist zeugen im Himmel den pneumatischen Jesus; dieser fliegt vom Himmel herab in den leiblichen Jesus nach der Jordantaufe hinein[1], eine mythische Illustration zu dem Worte: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Dem aber widerspricht es, daß die Taube, die doch als weiblicher Geist die Mutter des Logos darstellt, selbst vom Himmel herabkommt und in Jesus eingeht. Der Einwurf, daß eine Taube nicht in einen Menschen eingehen kann, darf hier nicht erhoben werden. So etwas ist in der Sprache des Mythus sehr wohl möglich[2]. Denk-

---

wird Maria mit einer Taube verglichen (VIII 1): Ἦν δὲ Μαρία ἐν τῷ ναῷ κυρίου ὡς περιστερὰ μεμομένη, καὶ ἐλάμβανεν τροφὴν ἐκ χειρὸς ἀγγέλου. In der Mythologie der Griechen und Semiten ist die Taube stets der heilige Vogel einer weiblichen Gottheit.

1) So denken sich auch in konsequenter Durchführung der zugrunde liegenden hellenistischen Spekulation die Gnostiker den Vorgang bei der Taufe. Kerinth bei Iren. I 26, 1: *Et post baptismum descendisse in eum ab ea principalitate, quae est super omnia, Christum figura columbae, et tunc annuntiasse incognitum patrem et virtutes perfecisse*, und die Ophiten ebenda I 30, 12: *Iesum autem, quippe ex virgine per operationem dei generatum . . . Christum perplexum Sophiae descendisse, et sic factum esse Iesum Christum.*

2) Tiere, die als Seelenträger gelten, insbesondere Vögel und Schlangen, gehen in den Menschen ein und kommen bei seinem Tode wieder heraus. So heißt es im Martyrium des Polykarp c. 16, daß, als der Henker ihn durchbohrte, ἐξῆλθε περιστερὰ καὶ πλῆθος αἵματος (vgl. hierzu Nestle in Ztschr. f. d. neutest. Wiss. 1906 S. 358f.). Dieselbe Vorstellung lebt im Hymnus des Prudentius Clemens auf die heilige Eulalia (Peristephanon III 161f.): *Emicat inde columba repens, Martyris os nive candidior Visa relinquere, et astra sequi: Spiritus hic erat Eulaliae Lacteolus, celer, innocens . . . Videt ipse satelles arem Feminae ab ore meare palam Obstupefactus.* Nach Weicker a. a. O. S. 26, der für Parallelerzählungen aus anderen Märtyrerlegenden auf Migne LX p. 352 zu dieser Stelle verweist. An die Stelle der Taube können auch andere Vögel treten, so z. B. der Rabe bei Plinius, Nat. hist. VII 174: *reperimus inter exempla . . . Aristeae etiam (animam) visam evolantem ex ore in Proconneso corvi effigie* (aus Weicker a. a. O. S. 22). Dieselbe Rolle spielt in der Mythologie die Schlange. Sie wird männlich gedacht. In ihrer Gestalt geht die Gottheit in den Leib einer Frau ein und befruchtet sie. Wenn der Mensch stirbt, kriecht die Seele in der Gestalt einer Schlange aus seinem Leibe heraus. Man vgl. das reiche Material bei Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XIII 2), Gießen 1913 S. 149ff. u. an anderen Stellen. — Man darf daher aus der Tatsache, daß die Taube in der Erzählung von der Geistverleihung nach der Jordantaufe spurlos verschwindet, nicht (so wie es Spitta, Beiträge zur Erklärung der Synoptiker in Ztschr. f. d. neutest. Wiss. V, Gießen 1904 S. 316ff., im Anschluß an Usener, Weihnachtsfest S. 68, tut) schließen, daß die Erscheinung der Taube ein durchaus unorganisches Glied der ganzen Legende sei und durch ein Versehen (einen Übersetzungsfehler: *columba* — κολυμβήθρα — περιστερά) hineinkam. Mit Recht macht Nestle a. a. O. S. 358 darauf aufmerksam, daß nach dem Codex D die Taube bei allen drei Evangelisten in Jesus eingeht (εἰς αὐτόν), nicht bloß über

bar wäre es auch, daß die weibliche Hypostase, die durch Gottes Zeugung den Logos in sich trägt, diesen vom Himmel herabträgt, auf dem leiblichen Jesus ruht und dabei den pneumatischen Christus zur Welt bringt, der nun in den Leib des Messias einfährt. Dann aber müßte die Taube doch wieder zum Himmel zurückgekehrt sein, und davon erfahren wir nichts. Die Taube ist also offenbar selbst in Jesus eingegangen[1]. Es bleibt daher nur noch die Möglichkeit übrig, daß hier eine Verwirrung eingetreten und der heilige Geist als Mutter mit dem pneumatischen Jesus in eins verschmolzen ist. Wir wissen bereits aus dem ersten Kapitel, daß dergleichen in dem Gedankenspiel der griechischen Mystik sehr wohl vorkommen kann. Tatsächlich hängt ja auch bei Philon das weibliche Prinzip, die Σοφία, mit dem männlichen, dem Λόγος, so eng zusammen, daß beide unter demselben Bilde der Taube allegorisiert werden. Man vergleiche folgende Stellen miteinander:

Quis rer. div. heres § 126 M 490: πρὸς δὲ τούτοις „τρυγόνα καὶ περιστεράν“ (Gen. 15, 94), τήν τε θείαν καὶ τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν, πτηνὰς μὲν ἀμφοτέρας καὶ ἄνω πηδᾶν μεμελετηκυίας, διαφερούσας δ' ἀλλήλων, ᾗ διαφέρει γένος εἴδους ἢ μίμημα ἀρχετύπου. φιλέρημος μὲν γὰρ ἡ θεία σοφία, διὰ τὸν μόνον θεόν, οὗ κτῆμά ἐστι, τὴν μόνωσιν ἀγαπῶσα — συμβολικῶς αὕτη τρυγὼν καλεῖται —, ἥμερος δὲ καὶ τιθασὸς καὶ ἀγελαῖος ἡ ἑτέρα, τὰ ἀνθρώπων ἄστη περιπολοῦσα καὶ διαίτῃ τῇ μετὰ θνητῶν ἀσμενίζουσα· περιστερᾷ ταύτην ἀπεικάζουσιν[2].

Ebenda § 234 M 506: διὸ λέγεται· „τὰ δὲ ὄρνεα οὐ διεῖλε.“ περιστερᾷ μὲν ⟨οὖν⟩ ὁ ἡμέτερος νοῦς, ἐπειδὴ τιθασὸν καὶ σύντροφον ἡμῖν ἐστι τὸ ζῷον, εἰκάζεται, τῷ δὲ τούτου (scil. λόγου) παραδείγματι ἡ τρυγών· ὁ γὰρ θεοῦ λόγος φιλέρημος καὶ μονωτικός, ἐν ὄχλῳ τῷ τῶν γεγονότων καὶ φθαρησομένων οὐχὶ φυρόμενος.

—

ihn kommt (ἐπ' αυτόν). Auch der Gnostiker Markus hat εἰς αὐτόν (Hipp. ref. 6, 51), ebenso Kerinth (Hipp. ref. 10, 21); dagegen Theodotus ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν (16, 23). Da wo die Taube als πνεῦμα erscheint, darf man den Unterschied zwischen ἐπ' αὐτόν und εἰς αὐτόν überhaupt nicht als Beweis für eine grundverschiedene Auffassung der Geistverleihung auffassen. εἰσπνεῖν, ἐμπνεῖν und ἐπιπνεῖν (ἐπίπνοια) werden schon in der griechischen Mantik durchaus synonym für denselben Vorgang des Eindringens göttlichen Geistes in den Menschen gebraucht; vgl. darüber DHG I S. 132ff. Da wo man den Anschluß an die Septuaginta und die jüdische Vorstellung von dem Geiste Gottes, der über den Menschen kommt, suchte, lag das ἐπί näher als das εἰς, doch auch in der rein griechischen Literatur werden die Zusammensetzungen mit ἐπί von den Schriftstellern vorgezogen, welche darnach streben, die Volksvorstellung vom Einfahren des πνεῦμα oder des Dämons zu veredeln und der sinnlichen Sphäre zu entrücken.

1) Man vgl. zur Sache die Taufformel der Markosier bei Irenäus I 21, 3: εἰς ὄνομα ἀγνώστου πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς Ἀλήθειαν μητέρα πάντων, εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν.

2) Die Unterscheidung zwischen περιστερά und τρυγών, menschlicher und göttlicher Weisheit, ist Philons Eigengut und durch die Bibelstelle, die ihm vorliegt, veranlaßt. Daß aber die Gleichsetzung von σοφία und περιστερά von ihm fertig übernommen wurde, verrät das ἀπεικάζουσιν. Wäre das Philons eigene Erfindung, so

Die christlichen Sibyllen[1] und die Gnostiker[2] folgen nur derselben Neigung wie Philon, wenn sie da, wo es sich um die Taube handelt, den Logos oder den pneumatischen Christus an die Stelle der Σοφία, d. h. des weiblichen Prinzips überhaupt, treten lassen.

Blicken wir nun von hier aus auf die synoptischen Evangelien und ihren Taufbericht, so verrät uns ihre Fassung, daß in ihnen allen dieselbe Situation zugrunde liegt, wie wir sie im Ebionitenevangelium fanden. Auch hier handeln drei Personen: Gott, der aus dem Himmel spricht, der Geist, der in Gestalt einer Taube oder wie eine Taube herabkommt, und Jesus, auf den er sich niederläßt oder in den er eingeht. Wie wir es bei der Behandlung der Geburtsgeschichte bei Matthäus fanden, so steht es auch hier: der Berichterstatter, der hier zu uns spricht, hat kein Verständnis für mystische Vorgänge, so wie sie in der hellenistischen Religiosität bekannt waren. Er sowohl wie auch der Autor des Markusevangeliums unterdrücken die Worte, die auf einen Zeugungsvorgang deuten. Auch mit der Geistverleihung selbst wissen sie nichts Rechtes anzufangen. Der Geist, der bei der Taufe sich mit Jesus fest verbunden hat, wird von ihnen nicht als eine das Innere erfüllende Kraft begriffen; sie sehen in ihm mehr nach jüdischer Auffassung eine von außen auf Jesus einwirkende Kraft. So wird die auf den Taufmythus folgende Versuchungsgeschichte bei Markus eingeleitet durch die Worte (1, 12): καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον, und bei Matthäus heißt es (4, 1): τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος. Nichts deutet hier darauf hin, daß es sich um dasselbe πνεῦμα ἅγιον handelt, das Jesus soeben empfangen hat. Es fallen diese Sätze ihrem Sinne nach durchaus mit den alttestamentlichen Redewendungen zusammen, wie wir sie etwa Ez. 3, 14 finden: καὶ τὸ πνεῦμα ἐξῆρέ με καὶ ἀνέλαβέ με, καὶ ἐπορεύθην ἐν ὁρμῇ τοῦ πνεύματός μου, καὶ χεὶρ κυρίου ἐγένετο ἐπ' ἐμὲ κραταιά, oder 11, 24: καὶ ἀνέλαβέ με πνεῦμα καὶ ἤγαγέ με εἰς γῆν Χαλδαίων, und 2, 2: καὶ ἦλθεν ἐπ' ἐμὲ πνεῦμα, καὶ ἀνέλαβέ με καὶ ἐξῆρέ με καὶ ἔστησέ με ἐπὶ τοὺς πόδας μου, καὶ ἤκουον αὐτοῦ λαλοῦντος πρὸς μέ. Als Grund für das Fehlen des Zeugungsmotivs bei Matthäus ist es nicht nötig anzunehmen, daß ihm

müßten wir erwarten ἀπεικάζομεν. — Übrigens ist es in der in der folgenden Anmerkung angeführten Stelle aus den christlichen Sibyllinen auch nicht die περιστερά, die Haustaube, sondern ausdrücklich die wilde Taube, die den Logos darstellt.

1) Hennecke a. a. O. S. 324 (Sibyll. VII 80): Nimm eine wilde Taube, und betend sollst du sie entsenden, zum Himmel die Augen richtend; Wasser sollst du ausgießen in reines Feuer und solches dabei rufen: Wie dich als Logos der Vater erzeugte, so habe ich den Vogel entsandt, als schnellen Verkünder der Worte, als Logos, mit heiligem Wasser deine Taufe sprengend, durch die du aus dem Feuer erschienest. Vgl. S. 322 (VI 1ff.).

2) Siehe die oben S. 90 Anm. 1 aus Irenäus angeführten Stellen. Reitzenstein (Zwei religionsgesch. Fragen, Straßburg 1909 S. 108) weist darauf hin, „daß Isis — σοφία in hellenistischen Liedern und Berichten mit Hermes — λόγος wechseln kann und gewechselt hat". Über die Identität von λόγος und σοφία vgl. DHG I S. 67 Anm. 1 und S. 140.

die vorausgehende Geburtsgeschichte eine neue Zeugung unmöglich erscheinen ließ. Lukas hat sich daran in der älteren Fassung seines Berichtes nicht gestoßen, und auch in dem Mythus, der von der Gründung des Branchidenorakels handelt, finden wir eine doppelte Geistverleihung: einmal bei der Geburt und dann durch die Liebe Apollons zu dem Jüngling[1]. Auch für Markus ist dieser Grund hinfällig, da in seiner Taufgeschichte auf eine wunderbare Geburt Jesu nicht Rücksicht genommen zu werden brauchte, weil dieses Evangelium wenigstens in der uns überlieferten Form keine Geburtsgeschichte kennt[2]. Wir machen hier vielmehr wieder die Beobachtung, daß den Verfassern des ersten und zweiten Evangeliums einfach das Verständnis für einen solchen mystischen Vorgang und für das eigentliche Wesen der Geisteswirkung fehlt. Sie sind nur Tradenten, die ihrem Stoffe da, wo er ihnen bereits mit mystischen Elementen durchsetzt übergeben wird, ohne innere Fühlung gegenüberstehen und ihn dementsprechend behandeln. Sie gehören hier zu denen, gegen die der von hellenistischer Frömmigkeit tiefergriffene vierte Evangelist kämpft, wenn er Nikodemos, dem Pharisäer und Obersten der Juden, die von seinem Standpunkte aus törichte Frage in den Mund legt (3, 4): „Wie kann ein Mensch gezeugt werden, wenn er schon alt ist? Kann er denn wiederum in den Leib seiner Mutter hineingehen und gezeugt werden?“ So wie der Pharisäer die Zeugung von oben und das Gezeugtwerden durch den Geist nicht begriff, so wird es auch unter den Judenchristen viele gegeben haben, die den mystischen Zügen des Taufmythus kein Verständnis entgegenbrachten[3].

Ganz anders verhält sich auch hier wieder Lukas. Er hat den Sinn der Geistverleihung durchaus begriffen. Ebenso wie in der Geburtsgeschichte steht bei ihm auch in seinem Taufbericht das πνεῦμα nicht als ein fremder Eindringling da ohne organischen Zusammenhang mit alle dem, was sich an den Mythus anschließt. Der auf Jesus herabgekommene Geist wird von ihm als eine weiter in dem Heiland wirkende Kraft voll gewürdigt. So heißt es bei ihm kurz darauf (4, 1): Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου. Das Adjektiv πλήρης stellt sofort den Anschluß an die hellenistische Geistauffassung als einer den Enthusiasmus wirkenden Kraft her; der Zusatz ἅγιον zu πνεῦμα läßt keinen Zweifel darüber zu, daß es ebenderselbe bei der Taufe verliehene heilige Geist ist, der Jesus nun erfüllt. Dann steht Jesus bei ihm während der Versuchung vierzig Tage lang unter der Wirkung dieses Geistes: καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ. Weiter wird seine Tätigkeit in Galiläa eingeleitet durch die Worte (4, 14): καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησους ἐν τῇ δυ-

1) Siehe oben S. 42.

2) Spitta postuliert in seinen Beiträgen zur Erklärung der Synoptiker (Ztschr. f. d. neutest. Wiss. V, Gießen 1904) auch für das Markusevangelium eine Geburtsgeschichte.

3) Zur Zeugung von oben vgl. Hippolyts Ausführungen zum Ruf des Hierophanten in Eleusis: ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν V 8 p. 164: πότνια δέ ἐστι, φησίν, ἡ γένεσις ἡ πνευματική, ἡ ἐπουράνιος, ἡ ἄνω· ἰσχυρὸς δέ ἐστιν ὁ οὕτω γεννώμενος.

νάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν, und bei seinem ersten Auftreten in Nazaret sagt er von sich selbst im Anschluß an Jes. 61, 1: πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς. Wir sehen, wie sich hier bei ihm das Pneumamotiv, sobald es einmal angeschlagen wird, ebenso reichlich auswirkt wie in seiner Geburtsgeschichte, und wie er auch hier den alttestamentlichen Prophetismus mit heranzieht, um die hellenistische Auffassung vom Wirken des Geistes durch ihn zu stützen und auch dem Juden annehmbar zu machen. Hatten wir im ersten Kapitel ferner beobachtet, daß Lukas auf der Stufe der volkstümlichen Mystik steht und sich in gelehrte Spekulationen nicht einläßt, so bestätigt sich unser Urteil über Lukas, wenn wir ihn auch hier im Gegensatz zum vierten Evangelisten beim konkreten Vorstellen verweilen sehen. So wie im Volksglauben ein Geist jede Gestalt annehmen kann, die er will, so darf er bei Lukas auch in „körperlicher Gestalt" wie eine Taube auf Jesus herabfahren und erscheint nicht als ein hypostasierter religiöser Begriff, sondern eher als ein dämonisches Wesen, das in Jesus eingeht und nun sein Inneres ausfüllt und dadurch den ganzen Menschen beherrscht. Wie Lukas die hellenistische Auffassung der Geistverleihung konsequent durchführt, läßt sich schließlich noch aus einem weiteren, nur scheinbar zufälligen Zuge seiner Erzählung beleuchten. Nachdem Jesus die Wassertaufe erhalten hat, betet er, und darauf folgt die Erscheinung des Geistes. Daß die Gabe des Geistes vor allem durch Gebet erlangt wird, ist ein der hellenistischen Frömmigkeit wesentlicher Zug, der Lukas nicht nur mit Paulus und Johannes, sondern auch mit dem Mysten der sogenannten Mithrasliturgie, mit den Zauberpapyri, mit Philon und mit der sich in Plutarchs Schrift De genio Socratis findenden Erzählung[1] verbindet, nach der Timarchos in das Trophonion-Orakel hinabsteigt, dort sein Gebet verrichtet und nach ihm liegen bleibt, bis sich die Wirkung des Geistes einstellt.

So gewährt auch hier gerade der Vergleich zwischen Lukas und den beiden ersten Evangelisten einen tiefen Einblick in den Hellenisierungsprozeß, der sich bereits innerhalb der synoptischen Überlieferung angebahnt hat, soweit in ihr der Geistbegriff eine Rolle spielt. Daß es eine ältere oder eine vom hellenistischen Glaubensleben abseitsstehende Schicht gegeben hat, die von der griechischen Mystik unberührt blieb, zeigt jene Dublette der im Taufbericht geschilderten Vergottung Jesu, die wir in dem durch die Synoptiker erzählten Verklärungswunder vor uns haben[2]. Es war bereits äußerlich zu der Tätigkeit Johannes des Täufers in Beziehung gesetzt und lieferte wohl auch das erste und wesentliche Material zum Bericht über die Jordantaufe. Die Stimme vom Himmel, die spricht: „Das ist mein lieber Sohn", die Geistverleihung (ἐπ' αὐτόν), auch die Lichterscheinung der apokryphen Evangelien, das alles ist hier bereits vorgebildet und im Keime vorhanden. Die ganze Art des Verklärungswunders aber weist darauf hin,

1) 590 B ff. Siehe DHG I S. 227.
2) Mt. 17, 1 ff.; Mk. 9, 2 ff.; Lk. 9, 28 ff.

daß es sich hier nicht um das sich eben vollziehende Hervorgehen der Gottessohnschaft aus dem Gottvater handelt, sondern nur um die formelle Anerkennung der bereits vorhandenen Göttlichkeit Jesu durch ein vom Himmel herabkommendes Zeugnis. Das war der Punkt, in dem sich die Jordantaufe vom Verklärungswunder zu unterscheiden hatte, wenn durch sie die Evangelien eingeleitet werden sollten. Aus der bloßen Anerkennung der bereits vorhandenen Göttlichkeit Christi mußte die sich bei Gelegenheit der Jordantaufe eben erst vollziehende Herstellung des Sohnesverhältnisses Jesu zum Vater werden; so verlangte es die hellenistische Religiosität von dem Mythus eines Religionsstifters.

Wird so durch die Verwendung des Jesajazitates eine Verbindung mit dem Verklärungswunder hergestellt, so führt eine Verfolgung der Psalmstelle: „Ich habe dich heute gezeugt", zu einem Zusammenhang des Taufmythus mit der mystischen Auffassung des Sterbens und der Auferstehung Jesu. Wir haben schon im zweiten Kapitel[1] die bereits bei Paulus und Lukas hervortretende Vorstellung des Sterbens und Auferstehens als einer Taufe berührt. Kann aber die Taufe ein mystischer Zeugungsvorgang sein, so muß sich dasselbe auch für die Auferstehung Jesu ergeben. Und tatsächlich finden wir unser Psalmwort in diesem Sinne bei Lukas und im Hebräerbrief wieder. In der Apostelgeschichte heißt es (13, 32—33): „Und wir verkündigen euch die Verheißung, die zu unsern Vätern geschehen ist, daß sie Gott unsern Kindern erfüllt hat, indem er Jesum auferweckte, wie auch im zweiten Psalm geschrieben steht: Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt". Und im Eingang des Hebräerbriefes wird der nach seiner Auferstehung erhöhte Jesus, der zur Rechten Gottes sitzt, gepriesen und in diesen Lobpreis das Psalmwort eingeflochten. Kurz darauf (5, 5) wird wieder von dem erhöhten Jesus gesprochen. Dieser, der Christos, aber verherrlichte sich nicht selbst, daß er Hoherpriester wurde, sondern der tat es, der zu ihm sagte: „Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt".

So schlingt die hellenistische Mystik ihre Fäden in gleicher Weise um Geburt, Taufe und Auferstehung Jesu. In allen dreien sieht sie immer wieder dasselbe: den mystischen Zeugungsvorgang, durch den der neue, der pneumatische Mensch geschaffen wird, ein Vorgang, der vollzogen wird durch das Einströmen eines göttlichen πνεῦμα in den auserwählten Menschen und der zugleich begleitet ist durch das Auftreten des geistgewirkten Enthusiasmus. Gerade das mit dem neutestamentlichen Geistbegriff so eng verbundene Motiv des Zeugens aber rückt hier das πνεῦμα ἅγιον weit ab von dem im Alten Testamente auftretenden Geiste Gottes, dem alle möglichen Wirkungen zugeschrieben werden können, die des Zeugens aber gewiß nicht.

---

1) S. 74 Anm. 2. Vgl. hierzu M. Dibelius, Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten. Sitzungsber. der Heidelbergar Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Klasse 1917, 4 S. 45ff.

IV. Die Sünde wider den heiligen Geist.

Das Logion von der Lästerung des heiligen Geistes als der Sünde, die dem Menschen in Ewigkeit nicht vergeben wird, gilt von alters her als eines der dunkelsten Herrenworte, die uns in den synoptischen Evangelien überliefert werden[1]. Auf den ersten Blick läßt es sich nicht recht verstehen, wie der heilige Geist, der sonst in den synoptischen Evangelien so spärlich und meist an Stellen auftritt, die als späte Einfügungen deutlich zu erkennen sind, hier eine so stark hervortretende, den Gottes- und Messiasbegriff überschattende Rolle spielt[2], ganz abgesehen von dem unchristlichen Motiv der Unvergebbarkeit einer Sünde überhaupt, an dem schon die ältesten Erklärer und Übersetzer der Stelle Anstoß nahmen[3]. Diese gedanklichen Schwierigkeiten aber sind verbunden mit anderen, nicht weniger großen, die sich sowohl aus der Beschaffenheit der überlieferten Texte wie auch aus dem engeren und dem weiteren Zusammenhang ergeben, in dem wir das Logion in den Evangelien vorfinden (siehe S. 97).

Eine Analyse dieser verschieden gestalteten Überlieferung des Logions führt zu einigen auch für den Sinn des Ganzen nicht unwichtigen Feststellungen. In allen Texten ist von Lästerung (βλασφημία) die Rede, ein Ausdruck, der speziell von der Gotteslästerung gebraucht wird und den wir wohl auch hier an den Stellen, wo er ohne nähere Bezeichnung der Person, die gelästert wird, steht, in diesem Sinne zu verstehen haben. Matthäus bietet hier einen Doppeltext. Er stellt gegenüber:

1. Die vergebbare Sünde und Lästerung der unvergebbaren Lästerung des Geistes.
2. Die vergebbare Rede gegen den Menschensohn der unvergebbaren Rede gegen den heiligen Geist.

Die Fassung des Logions bei Markus entspricht der ersten Gegenüberstellung bei Matthäus; die lukanische Form ist dem Sinne und Ausdruck nach dem bei Matthäus an zweiter Stelle stehenden Satze identisch. Es geht hieraus

1) Welche großen Schwierigkeiten der Theologie zu allen Zeiten aus diesem einzigartigen Herrenwort erwuchsen, darüber unterrichtet heute noch gut die alte Arbeit von Philipp Schaf, Die Sünde wider den heiligen Geist, Halle 1841, der in seiner Einleitung allein über dreißig diese Stelle behandelnde Monographien aufzählt. Er weist unter anderem darauf hin, daß schon Augustin dieses Wort ein *grande secretum* nannte und gestand: *Forte in omnibus Scripturis nulla maior quaestio, nulla difficilior invenitur.* Serm. 71. De verbis evang. Matth. c. 4.

2) Im N. T. ist auch an anderen Stellen verschiedentlich, wenn auch nicht von einer Lästerung, so doch von allerlei Vergehen gegen den heiligen Geist die Rede. aber sie gelten im allgemeinen nicht für eine „unvergebbare" Sünde. Act. 7, 51; I. Thess. 4, 8; Eph. 4, 30. Anders dagegen Hebr. 10, 29 vgl. 6, 4—6, worüber weiter unten zu handeln ist.

3) Siehe P. Schaf a. a. O. S. 45ff. Eine weitere Schwierigkeit lag für die Theologen aller Zeiten darin, daß nach dieser Stelle die Pharisäer den heiligen Geist gelästert haben, ehe er überhaupt ausgegossen und auf Erden vorhanden war. Hierüber vgl. ebenfalls Schaf a. a. O. S. 50ff.

Die textliche Überlieferung des Logions.

Mk. 3, 28—30.	Mt. 12, 31. 32.	Lk. 12, 10.
Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων [τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι][1], ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν·	Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις, ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται.	
ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν	καὶ ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὃς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι.	καὶ πᾶς ὃς ἐρεῖ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα [βλασφημήσαντι] οὐκ ἀφεθήσεται.
εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου ἁμαρτήματος. ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.		

Der Syrus sinaiticus weicht nur wenig vom griechischen Text ab. So heißt hier die Markusfassung (nach der Übersetzung von Merx): Wahrlich, ich sage euch: Alle Sünden, welche sie lästern werden (das heißt: alle in Lästerungen bestehenden Sünden) werden den Menschen erlassen werden, jeder [Mensch] aber, der lästern wird [wider] den Geist der Heiligkeit, nicht [wird erlassen werden ihm diese] Sünde in Ewigkeit; — da sie sagten, daß ein unreiner Geist in ihm sei. — Die Matthäusversion stimmt dem Sinne nach mit dem griechischen Text überein. — In der Lukasfassung steht wieder statt „heiliger Geist" „Geist der Heiligkeit".

hervor, daß dies Logion in verschiedenen Fassungen existiert haben muß. Man nimmt im allgemeinen an, daß Matthäus die erste Fassung aus Markus, die zweite aus der sogenannten Quelle Q, der Logienquelle, gemeinsam mit Lukas geschöpft habe. Weiter läßt sich feststellen, welche von den beiden Überlieferungen die ältere ist, oder besser gesagt, welche die ursprünglichere Form des Satzes enthält. Matthäus in der zweiten Fassung und Lukas haben an Stelle der βλασφημία, die bei Markus auftritt, die Rede gegen des „Menschen Sohn". Bousset ist der Geschichte des Menschensohntitels zusammenfassend nachgegangen und hat den Beweis erbracht, daß er judenchristlicher Gemeindedogmatik entstammt und aus dieser in die Logien, denen er an sich fremd ist, und in die älteste Evangelienüberlieferung eingefügt wurde[2]. Somit können wir wohl mit Sicherheit annehmen, daß wir

1) Die Worte τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι machen hier den Text auffallend schwerfällig und unbeholfen und scheinen ein späterer Zusatz in Angleichung an die Matthäusfassung zu sein.

2) Kyrios Christos, Göttingen 1913 S. 6ff., über unsere Stelle speziell vgl. die kurzen Bemerkungen S. 9.

in der zweiten Fassung bei Matthäus und auch bei Lukas die jüngere Überlieferung vor uns haben. Diese jüngere Überlieferung aber scheint ihrer Form und ihrem Inhalt nach aus der älteren hervorgegangen zu sein. Verstand man in der älteren Fassung des Logions unter der vergebbaren Sünde und Lästerung speziell die Gotteslästerung, so wäre in der jüngeren Überlieferung nichts anderes geschehen, als daß an die Stelle Gottes der Menschensohn getreten ist. Das aber wäre ein Vorgang, der in der Entwicklung des heidenchristlichen Christusglaubens nichts Ungewöhnliches bedeutet. War doch im Heidenchristentum nicht mehr Jahwe, sondern Christus der Kyrios, zu dem man betete, in dessen Namen man taufte, heilte und Wunder tat. Wir kämen dann zu dem Schlusse, daß die lukanische Formulierung (= Mt. 2 in heidenchristlichen Kreisen entstanden und von da in die Logien eingeflossen sein könnte[1]. Doch damit begeben wir uns auf einen unsicheren Boden, auf dem wir erst festen Fuß fassen können, wenn wir aus dem ganzen Zusammenhang, in dem wir unser Herrenwort in den Evangelien finden, zu umfassenderen Ergebnissen gekommen sind.

Der Zusammenhang, in den das Logion in die Evangelien eingefügt wurde.

Wir gehen von Markus aus in der Voraussetzung, daß er uns das Logion in seiner ältesten Form erhalten hat. Hier finden wir kurz vorher den Vorwurf der Schriftgelehrten, die von Jerusalem herabgekommen waren und sprachen: „Er hat den Beelzebub und durch den Obersten der Teufel treibt er die Teufel aus“. Jesus weist ihnen die Sinnlosigkeit ihres Vorwurfs in zwei Gleichnissen nach, dem Gleichnis vom Reich des Satans, das nicht mit sich selbst uneins werden kann, und dem andern von dem Starken, dem niemand in sein Haus fallen kann, es sei denn, daß er ihn zuvor binde und dann sein Haus beraube. Unmittelbar auf diese Gleichnisse als eine dritte und stärkste Abweisung der Schriftgelehrten folgt unser Logion. Mit dem Vorausgehenden steht es in keinem rechten Einklang. Es ist vorher nirgends gesagt, daß Jesus etwa die Dämonen durch den heiligen Geist austreibe, auch nicht, daß die Schriftgelehrten Gott und den heiligen Geist gelästert hätten, so daß die Drohung mit der Unvergebbarkeit der Lästerung des heiligen Geistes hier ganz überraschend auftritt. Daß auch der Redaktor des Markusevangeliums hier eine Lücke im Zusammenhang gefunden hat, beweist deut-

1) Lehrreich ist hier der Vergleich mit Hebr. 10, 29, einer Stelle, die sich in ähnlichen Gedankenkreisen wie unser Logion bewegt, an der aber nicht Jesus und der heilige Geist in einen Gegensatz zueinander treten, sondern Moses auf der einen, Jesus und τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος auf der andern Seite: „Wenn jemand das Gesetz Moses' bricht, der muß sterben ohne Barmherzigkeit durch zwei oder drei Zeugen. Wieviel, meinet ihr, ärgere Strafe wird der verdienen, der den Sohn Gottes mit Füßen tritt und das Blut des Testaments unrein achtet, durch welches er geheiligt ist, und den Geist der Gnade schmäht“. Das ist judenchristlicher Standpunkt, der sich mit der ersten Fassung des Logions durchaus deckt, mit der zweiten aber nicht zusammenzureimen ist.

lich der Zusatz, den er dem Logion von der Geisteslästerung beifügt: „Weil sie sagten, er hat einen unsauberen Geist“. Versteht man unter dem unsauberen Geist den Beelzebub, von dem die Schriftgelehrten sprachen, so ist tatsächlich eine lose Verbindung dieses Spruches mit dem Vorausgehenden hergestellt.

Auf Grund dieser Beobachtungen einfach zu erklären: das Logion von der Geisteslästerung gehört überhaupt nicht hierher und hat mit der Dämonenaustreibung dem Sinne nach gar nichts zu tun, Lukas hat vielmehr ganz recht, wenn er es aus diesem Zusammenhang herausnimmt und an eine andere Stelle setzt, hindert uns die Tatsache, daß Markus sowohl im allgemeinen wie auch gerade in den unserer Stelle vorausgehenden und folgenden Versen seiner Logienquelle sehr genau folgt, wie sich auch aus einem Vergleich mit Matthäus und Lukas ergibt. Jedenfalls haben wir, ehe wir uns zu einem derartig radikalen Eingriff entschließen, zu versuchen, die Stelle aus dem Zusammenhang heraus zu erklären, in dem wir sie hier finden.

Betrachten wir unbefangen den ganzen Streit zwischen den Schriftgelehrten und Jesus über die Dämonenaustreibung, wie er sich hier bei Markus darbietet, so fehlt in der Rede Jesu, mit der er den Vorwurf zurückweist, er treibe die Teufel durch Beelzebub aus, zwischen den beiden Gleichnissen und dem Satze von der Lästerung des heiligen Geistes ein logisches Mittelglied, ein verbindender Gedanke. Jesus beweist durch zwei Gleichnisse, daß es unmöglich sei, die Dämonen durch Beelzebub auszutreiben. Er sagt aber nicht, wodurch er sie denn selbst austreibt. Würde er sagen: Ich treibe sie durch den heiligen Geist aus, so hätte unser Logion einen zwanglosen Anknüpfungspunkt und wäre in seinem Sinne ohne weiteres verständlich. Dann hätten die Schriftgelehrten tatsächlich den heiligen Geist gelästert, indem sie ihn für identisch mit Beelzebub erklärten. Rein logisch wäre dann der Zusammenhang klar, wenn wir auch sachlich noch keinerlei Erklärung hätten für die Unvergebbarkeit dieser Sünde und die Drohung mit dem jüngsten Gericht.

Dieses bei Markus fehlende logisch geforderte Mittelglied hat nun in der Logienquelle, auf die Matthäus und Lukas sich stützen, gestanden. Es heißt dort:

Mt. 12, 27—28: Und wenn ich die Dämonen durch Beelzebub austreibe, durch wen treiben sie eure Kinder aus? Darum werden sie eure Richter sein. Wenn ich aber durch Gottes Geist die Dämonen austreibe, so ist doch das Reich Gottes zu euch gekommen.

Lk. 11, 19—20: Wenn ich aber die Dämonen durch Beelzebub austreibe, durch wen treiben sie eure Kinder aus? Darum werden sie eure Richter sein. Wenn ich aber durch Gottes Finger die Dämonen austreibe, so ist doch das Reich Gottes zu euch gekommen.

Es fällt zunächst auf, daß in diesen beiden sonst wörtlich gleichlautenden Fassungen der in dem Spruch von der Geisteslästerung stehende Terminus πνεῦμα ἅγιον nicht auftritt. Matthäus sagt ἐν πνεύματι θεοῦ, Lukas ἐν

δακτύλῳ θεοῦ. Bei Matthäus ist dem Sinne nach ein Zusammenhang zwischen diesem Mittelglied und dem Spruch von der Lästerung gegen den heiligen Geist vorhanden; denn πνεῦμα ἅγιον und πνεῦμα θεοῦ gehen in ihrer Bedeutung ineinander über und können hier gut als Synonyma gefaßt werden. Anders bei Lukas. Der Finger Gottes und der heilige Geist sind sicher keine Synonyma. Nun aber steht bei Lukas der Spruch von der Geisteslästerung gar nicht hier im Anschluß an die Rede über die Dämonenaustreibung; wir finden ihn erst viel später im folgenden Kapitel in einem gänzlich anderen Zusammenhang. Lukas hatte also keinerlei Veranlassung, das Wort Jesu, daß er die Dämonen nicht durch Beelzebub, sondern durch eine andere, göttliche Kraft austreibe, mit dem Spruch von der Geisteslästerung in Einklang zu bringen. Hieraus erklärt sich zwanglos die Tatsache, daß Lukas Jesus gar nicht vom Geiste Gottes oder vom heiligen Geiste reden läßt, da ihm das folgende Logion von der Geisteslästerung nicht als in diesen Zusammenhang gehörig vorschwebt und er keine Übereinstimmung mit ihm anzustreben hat. Andererseits gewinnen wir aus dieser Überlegung für Matthäus das Urteil, daß er den „Geist Gottes" schon vor dem Logion über die Geisteslästerung in die Rede Jesu eingeflochten hat im Hinblick gerade auf das in seiner Logienquelle Folgende, auf das πνεῦμα ἅγιον, das zu lästern als unvergebbare Sünde gilt. Offenbar hat hier an Stelle des Geistes Gottes bei Matthäus, wahrscheinlich aber auch bei Lukas an Stelle des im Rahmen der Evangelien seltsam anmutenden Fingers Gottes etwas ganz anderes gestanden, das bei Matthäus in Rücksicht auf das folgende Logion, bei Lukas, wie wir sehen werden, aus anderen Gründen, durch einen anderen Begriff ersetzt wurde.

Was hier ursprünglich als die Kraft genannt war, durch die Jesus die Dämonen antrieb, läßt sich erschließen

1. aus dem Satze: Wenn ich aber die Dämonen durch Beelzebub austreibe, durch wen treiben sie eure Kinder aus? Darum werden sie eure Richter sein,
2. aus den alttestamentlichen Parallelen zu dem Spruch von der Geisteslästerung selbst.

1. Der angeführte Satz kann nur folgenden Sinn haben: Ich treibe die Dämonen durch dieselbe Kraft aus wie ihr. Ihr selbst werdet also eure Richter sein[1]. Zu wem spricht hier Jesus? Bei Matthäus zu den Pharisäern, bei Lukas, der für Heidenchristen schreibt, die der Streit mit Pharisäern weniger interessiert, zum Volke ganz allgemein (12, 15—16). Da nun Lukas zweifellos die jüngere Fassung hat, wird man anzunehmen haben, daß Jesus sich hier ursprünglich an Pharisäer, jedenfalls aber an Juden gewandt hat. War es nun wirklich die Absicht Jesu zu erklären, daß er die Dämonen durch den heiligen Geist austreibe, so ergäbe sich nach dem Bericht bei Matthäus die merkwürdige Behauptung, daß auch die Pharisäer oder Juden

1) οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων und οἱ υἱοὶ ὑμῶν sind in gleicher Weise zu verstehen, so wie das eine einfach „Menschen" bedeutet, so das andere einfach „ihr".

überhaupt ebenso wie Jesus die Dämonen durch den heiligen Geist ausgetrieben hätten[1]. Für eine solche Behauptung aber fehlt uns in der gesamten alttestamentlichen und jüdischen Literatur jede Begründung. Nirgends ist hier irgendwo die Rede von einer Dämonenaustreibung durch den heiligen Geist. Daß allerdings nicht nur Jesus und die Christen, sondern auch einzelne Juden und Heiden die Kraft besaßen, Dämonen auszutreiben, das geht allein schon aus vielen Stellen der neutestamentlichen Schriften hervor[2]. Fragen wir nun aber, was das für eine Kraft war, durch welche gerade die Juden glaubten Dämonen austreiben zu können, so finden wir in der hellenistischen Literatur hierauf recht ausführliche und klare Antwort. Bei Origenes (c. Cels. IV 33) findet sich folgende Stelle: σαφὲς δὴ ὅτι καὶ γενεαλογοῦνται Ἰουδαῖοι ἀπὸ τῶν τριῶν πατέρων τοῦ Ἀβραὰμ καὶ τοῦ Ἰσαὰκ καὶ τοῦ Ἰακώβ· ὧν τοσοῦτον δύναται τὰ ὀνόματα συναπτόμενα τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ, ὡς οὐ μόνον τοὺς ἀπὸ τοῦ ἔθνους χρῆσθαι ἐν ταῖς πρὸς θεὸν εὐχαῖς καὶ ἐν τῷ κατεπάδειν δαίμονας τῷ ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰακὼβ ἀλλὰ γὰρ σχεδὸν καὶ πάντας τοὺς τὰ τῶν ἐπῳδῶν καὶ μαγειῶν πραγματευομένους. εὑρίσκεται γὰρ ἐν τοῖς μαγικοῖς συγγράμμασι πολλαχοῦ ἡ τοιαύτη θεοῦ ἐπίκλησις καὶ παράληψις τοῦ τοῦ θεοῦ ὀνόματος ὡς οἰκείου τοῖς ἀνδράσι τούτοις εἰς τὰ κατὰ τῶν δαιμόνων[3]. Die Dämonenaustreibung bei den Juden geschah also „im Namen" des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, und diese Formel war nach dem Berichte des Origenes so bekannt, daß sie auch von Heiden angewandt wurde und in den Zauberbüchern πολλαχοῦ zu finden war. Ein Durchblättern der Zauberpapyri, die auf uns gekommen sind, zeigt, daß Origenes mit dieser Behauptung durchaus recht hat. Die Formel tritt hier mehrmals fast wörtlich so auf, wie sie Origenes bringt[4]. An anderen Stellen

1) Daß sich aus dem Zusammenhang dieser Sinn des Satzes ergeben müsse, bemerkt auch Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister, Freiburg 1899 S. 56 Anm. 4. 2) Vgl. das Material bei Weinel a. a. O. S. 123ff.

3) Ähnlich IV 24: ἀλλὰ γὰρ ὁ καὶ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ὁ θεὸς τῶν Ἑβραίων καὶ ὁ θεὸς ὁ καταποντώσας ἐν τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ τὸν Αἰγυπτίων βασιλέα καὶ τοὺς Αἰγυπτίους πολλάκις ὀνομάζεται παραλαμβανόμενος κατὰ δαιμόνων ἤ τινων πονηρῶν δυνάμεων. I 22: τοῦ Ἀβραὰμ τὸ ὄνομα οὐ Μωυσῆς ἀναγράφει μόνος οἰκειῶν αὐτὸν θεῷ, ἀλλὰ γὰρ καὶ πολλοὶ τῶν ἐπᾳδόντων δαίμονας χρῶνται ἐν τοῖς λόγοις αὐτῶν τῷ „ὁ θεὸς Ἀβραάμ" ... κτλ. Vgl. V 45.

4) Pap. W. (Leemanns) 145, 22: προσείλημμαι τὴν δύναμιν τοῦ Ἀβραάμ, Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ τοῦ μεγάλου ὀνόματος. In einem Zauberspruch des von Wessely herausgegebenen großen Pariser Papyrus, in dem der Judengott angerufen wird (1221: ὁ μέγας θεὸς ὁ φανεὶς ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ κατὰ ἱερουσαλὴμ μαρμαίρων κύριε), heißt es unter anderem 1181: ἄκουε, ἥλιε, πάτερ κόσμου, ἐπικαλοῦμαί σε τῷ ὀνόματί σου ..., und in der kurz darauf folgenden Teufelaustreibung im Namen Abrahams, Isaaks, Jakobs und Jesu Christi ist der Anklang an die von Origenes überlieferte Formel der Dämonenaustreibung nicht zu verkennen, 1231: χαιρε φνουθι N̄ αβρααμ· χαιρε πνουτε N̄ ϊσακ χαιρε πνουτε N̄ ϊακωβ ϊησους π χρηστος (W. Ἰησοῦς π Χριστός) πι αγιος N̄ πνευμα ψιηρινφιωθεθσαρηϊ ..., und das „Achte Buch Mosis" handelt von nichts anderem als dem großen oder dem heiligen Namen und seiner Anwendung zur Geisterbeschwörung, vgl. Dieterich, Abraxas, Leipzig 1891 S. 169ff., S. 193.

ist von dem Gotte die Rede, den man in „hebräischer“ Sprache anzurufen hat[1], oder es handelt sich um einen geheimen, unaussprechbaren Namen, der wieder kein anderer sein wird als der des Judengottes, der ja auch nicht ausgesprochen werden durfte[2].

Aber auch außerhalb der Zauberpapyri finden sich Stellen, die auf einen solchen Gebrauch des Namens Gottes gerade bei der Dämonenaustreibung im Judentum hinweisen[3]. So heißt es bei Justin Dial. c. Tryph. 85, 10: ἀλλ' εἰ ἄρα ἐξορκίζοι τις ὑμῶν κατὰ τοῦ θεοῦ Ἀβραὰμ καὶ θεοῦ Ἰσαὰκ καὶ θεοῦ Ἰακώβ, ἴσως ὑποταγήσεται und Theophilos schreibt (II 10 p. 76): Ἐκ τούτου δὲ σαφῶς δείκνυται, εἰ καὶ οἱ δαιμονῶντες ἐνίοτε καὶ μέχρι τοῦ δεῦρο ἐξορκίζονται κατὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ὄντως θεοῦ, καὶ ὁμολογεῖ αὐτὰ τὰ πλάνα πνεύματα εἶναι δαίμονες, οἱ καὶ τότε εἰς ἐκείνους ἐνεργήσαντες. Im heiligen Buche der Elkesaiten finden wir eine Vorschrift darüber, wie man sich verhalten soll, wenn man von einem tollwütigen Hunde gebissen wurde, in dem ein Geist (πνεῦμα) der Vernichtung steckt. Die Vorschrift endet damit, daß man sich mit all seinen Kleidern in einen Fluß untertauchen soll „im Namen des großen und höchsten Gottes“[4]. Schließlich führen wir noch das Zeugnis des Irenäus (II 4, 6) an, der bei der

---

1) Pap. Anastasy (Wessely) 486: ἐγώ εἰμι ὁ ἐπικαλούμενός σε συριστὶ θεοῦ μέγαν . . . καὶ σὺ μὴ παρακούῃς τῆς φωνῆς ἑβραϊστί. Pap. Mimaut (Wessely) 118: ποίησον τὸ πρᾶγμα, ὅτι ἐξορκίζω σε κατὰ τῆς ἑβραϊκῆς φωνῆς.

2) Pap. Berol. (Leemanns) 27, 25: μέλλω ἐπικαλεῖσθαι τὸ κρυπτὸν καὶ ἄρρητον ὄνομα. 143, 1: σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ· ὃ ἐνέπω ἀεὶ γενέσθαι, τὸ γὰρ ὄνομά σου ἔχω ὡς φυλακτήριον.

3) Über die Zauberkraft des Namens Gottes überhaupt vgl. W. Heitmüller, „Im Namen Jesu“, Göttingen 1903 S. 132ff. E. Norden, Agnostos Theos, Leipzig 1913 S. 216ff. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903 S. 112ff. Weinel a. a. O. S. 118ff. Anrich, Das antike Mysterienwesen, Leiden 1909 S. 86f. C. Clemen, Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum, Gießen 1916 S. 22ff., S. 129f., wo sich weitere Literatur auch über den Namenglauben bei allen möglichen Völkern findet.

4) Hippol. Philos. IX 15. — Hierher gehört auch der von Heitmüller a. a. O. S. 140 angeführte jüdische Liebeszauber auf einer Bleitafel von Hadrumetum aus dem 2. oder 3. christl. Jahrhundert, in dem aber bedeutend älteres magisches Gut verarbeitet ist. (Vgl. Deißmann, Bibelstud. 28ff.; Wünsch, Defix. tabell., C. J. A. Append. p. XVII):

Z. 1ff.: Ὁρκίζω σε, δαιμόνιον πνεῦμα τὸ ἐνθάδε κείμενον τῷ ὀνόματι τῷ ἁγίῳ Αωθ Αβ[αω]θ τὸν θεὸν τοῦ Αβρααμ καὶ τὸν Ιαω τὸν τοῦ Ιακου, Ιαω Αω[θ Αβ]αωθ θεὸν τοῦ Ισραμα. ἄκουσον τοῦ ὀνόματος ἐντί μου καὶ [φοβ]εροῦ καὶ μεγάλου καὶ ἄπελθε πρὸς τὸν Ο⟨ὐ⟩ρβανόν . . . .

19: . . . . Ὁρκίζω σε τὸ ἅγιον ὄνομα ὃ οὐ λέγεται ἐν τῷ [. . .]ῳ [ὀ]νομάσω αὐτὸ καὶ οἱ δαίμονες ἐξεγερθῶσιν ἔκθαμβοι καὶ περίφοβ[οι] [γεν]όμενοι . . . .

Die Schreibung der hebräischen Namen deutet darauf hin, daß zum mindesten der letzte Schreiber dieses Spruches kein Jude war. Dies bestätigt die Behauptung des Origenes (c. Cels. IV 33, siehe oben), daß der Exorzismus im Namen des Judengottes nicht nur innerhalb des jüdischen Volkes, sondern auch sonst bei den Magiern gebräuchlich war.

Besprechung der Kraft der *altissimi et omnipotentis appellatio* sagt: *Et propter hoc Iudaei usque nunc hac ipsa affatione daemonas effugant quando omnia timeant invocationem eius qui fecit ea.* Das „*usque nunc*“ verrät uns, daß es sich hier um einen alten Brauch handelt[1].

Nehmen wir zu diesen Zeugnissen die schon in frühtalmudischer und neutestamentlicher Zeit vorhandene Geheimlehre der Juden hinzu, die später in der Kabbala niedergelegt wurde, in der unter anderem gerade auch die theoretische und praktische Spekulation über den und die heiligen Namen zu finden ist, an die sich dann der ganze Komplex der geheimen Lehren über die magische Wirkung des Tetragramms anschließt, das vor allem zur Beschwörung und zur Abwehr der Dämonen und des Teufels gebraucht wurde[2], so erweitert sich das Material über den Gebrauch des Namens Gottes im Judentum zum Zwecke des Exorzismus bis ins Unübersehbare. Charakteristisch für die Bedeutung gerade dieser Art des Zaubers im Judentum ist die in späterer Zeit in der Toledoth Jeschu niedergelegte jüdische Auffassung vom Wunderwirken Jesu. Danach hat Jesus alle Wunder und Zeichen nur mit Hilfe des heiligen Gottesnamens vollbracht, den er betrügerischerweise aus dem Allerheiligsten gestohlen hat, bis ihm Judas den unter der Haut auf einem Zettel getragenen Namen raubt[3].

Wir kehren nunmehr zu unserem Logion von der Geisteslästerung zurück. Nachdem wir erkannt haben, daß die Dämonenaustreibung „im Namen“ Gottes zur neutestamentlichen Zeit ein im Judentum allgemein bekannter und weit darüber hinaus verbreiteter Brauch gewesen ist, eröffnet sich uns die Aussicht, daß auch an unserer Stelle einmal statt „ἐν πνεύματι (ἐν δακτύλῳ) θεοῦ“ gestanden haben könnte: „ἐν ὀνόματι θεοῦ“.

2. Daß hier tatsächlich ein gedanklicher Zusammenhang mit der jüdischen Anschauung über den Gebrauch des „Namens“ Gottes vorliegt, darauf weisen die alttestamentlichen Parallelen zu dem Spruch von der Geisteslästerung mit zwingender Deutlichkeit hin. Rufen wir uns noch einmal die Fassung des Logions bei Markus ins Gedächtnis zurück, die wir als die in der Form ursprünglichste erkannt hatten: „Alle Sünden werden vergeben den Menschenkindern, auch die Gotteslästerungen (καὶ αἱ βλασφημίαι, ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν); wer aber den heiligen Geist lästert, der hat keine Vergebung ewiglich, sondern ist schuldig des ewigen Gerichts“. Wir vergleichen damit Lev. 24, 15—16: „Zu den Israeliten aber sollst du also sprechen: Wer irgend seinem Gotte flucht, der lädt Sünde auf sich. Und wer den Namen Jahwes lästert, soll mit dem Tode bestraft werden, die

1) Heitmüller a. a. O. S. 147 erbringt in einem besonderen Abschnitt „Zeitliche Fixierung“ den Nachweis, daß der Gebrauch des Gottesnamens in der Magie der Juden und Heiden sehr alt ist, jedenfalls aber für die neutestamentliche Zeit als allgemein bekannt vorausgesetzt werden muß.

2) Vgl. Heitmüller a. a. O. S. 132ff.

3) Aus Heitmüller a. a. O. S. 138.

ganze Gemeinde soll ihn unfehlbar steinigen. Er sei ein Fremder oder ein Landeseingeborener — wenn er den Namen [Jahwes] lästert, soll er gerötet werden“ [1]. Hier haben wir bei der Gotteslästerung und Geisteslästerung beide Male den Unterschied zwischen der schwereren und der leichteren Sünde, der Lästerung des Namens und dem Fluche Gottes, der Lästerung des heiligen Geistes und der Lästerung Gottes. Mit diesem Zitat aus dem Alten Testament die Pharisäer, die von Jesus behaupten, er treibe die Dämonen durch Beelzebub aus, der schwersten, unvergebbaren Sünde der Lästerung des Namens (nicht des Geistes) Jahwes zu überführen, das gewinnt einen leicht faßbaren Sinn, wenn sowohl Jesus wie auch die Pharisäer die Dämonen durch den Namen Gottes austrieben. Dann würde es auch sofort verständlich, warum Lukas, der für Heidenchristen schreibt, denen diese Bedeutung des Jahwenamens nicht so geläufig ist — wir haben gesehen, wie er in den Zauberpapyri häufig mißverstanden wird —, die Dämonenaustreibung nicht durch den Namen, sondern durch den Finger [2] Gottes geschehen läßt und dann das ganze folgende Logion, das schon vorher an Stelle der Namenslästerung die Geisteslästerung enthalten haben muß, in einen ganz anderen Zusammenhang einfügte, wo es im Kreise der hellenisti-

1) Ein Anklang an das Motiv der Unvergebbarkeit der Lästerung des Namens Gottes enthält wohl auch II. Mos. 23, 21. Ferner beachte man, daß das einzige unter den zehn Geboten, in dem von einer Strafe die Rede ist, vom Mißbrauch des Namens Gottes handelt. Das wird besonders im paläst. Talmud betont. W. Bacher, Die Agada der palästinensischen Amoräer I. Bd Straßburg 1892 S. 9: Selbst der Sünde des Götzendienstes gegenüber erweist sich Gott nachsichtig, niemals aber läßt er die Entweihung des göttlichen Namens unbestraft, s. Ezech. 20, 39 (Lev. r. c 22, Pesikta r. c 24 g. A., als Antwort auf die Frage Eleazars, welche von den beiden in Prov. 30, 9 befürchteten Sünden schwerer sei). — Lieber im geheimen sündigen, als öffentlich den Namen Gottes entweihen (Kidduschin 40a). III. Bd. Straßb. 1899 S. 168: Schwerer als die Übertretung aller Gebote ist die Entweihung des göttlichen Namens, nach Ezech. 20, 39: Gehet hin und dienet euren Götzen, nur meinen heiligen Namen entweihet nicht mehr! (J. Nedarim 38b 14.)

2) Das Motiv der Dämonenaustreibung durch den „Finger“ Gottes mußte den Heidenchristen ohne weiteres verständlich sein. O. Weinreich hat in seinem Buche: Antike Heilungswunder (Gießen 1909), das außerordentlich reiche Material über Heilungen durch Handauflegen eines Gottes oder wunderkräftigen Menschen gesammelt und bearbeitet. Neben der χείρ treffen wir hier immer wieder auf den δάκτυλος, der bei Alex. von Tralles II 199 geradezu ἰατρικὸς δακτυλος heißt. Weiteres über den *digitus medicus* siehe bei Weinreich S. 45, besonders Anm. 2, und S. 33ff. Auch bei den Juden finden wir die Vorstellung von der Heilkraft des Fingers (S. 34 Anm. 3), doch in diesem Sinne von „Gottes“ Finger zu reden, erscheint vom jüdischen Standpunkte aus wenigstens im neutestamentlichen Zeitalter recht gewagt. Im A. T. finden wir den „Finger Gottes“ nur in methaphorischer Bedeutung Exod. 8, 19. Salomon hält bei Josephus antiqu. VIII 5 dem von einem Dämonen Besessenen zwar nicht seinen Finger, so doch seinen Fingerring unter die Nase. In den Pseudoclementinen ist Hom. IX 15 davon die Rede, daß Statuen durch den „Finger“ eines Dämonen in Bewegung gesetzt werden, vgl. hierzu De Jong a. a. O. S. 107ff. Die Vorstellung war jedenfalls so allgemein, daß sich Griechen und Juden unter ihr zusammenfinden konnten. Über Jesu Heilungswunder mittels „der Finger“ vgl. noch Mk. 7, 33 (8, 23).

schen Vorstellungen von dem prophetischen Wirken des πνεῦμα ἅγιον auftrat und in diesem Sinne verstanden werden mußte[1].

In seiner älteren Form jedoch, in der wir es bei Mk. und Mt. finden, erklärt sich das Logion von der Geisteslästerung innerhalb des Zusammenhanges, in dem es steht, mühelos, sobald wir in den unmittelbar vorausgehenden Versen für Geist Gottes, heiliger Geist (bei Lk. Finger Gottes) und dann auch im Logion selbst die Worte „Name Gottes" oder „heiliger Name" einsetzen. Der Sinn des Ganzen ist dann:

Die Pharisäer beschuldigen Jesus, er treibe die Dämonen durch Beelzebub aus. Jesus weist ihnen den Widersinn ihrer Anklage durch zwei Gleichnisse nach und macht sie darauf aufmerksam, daß er die Dämonen durch dieselbe Kraft austreibe wie sie, nämlich durch den Namen Gottes. Wenn sie ihn also der Dämonenaustreibung durch Beelzebub beschuldigen, so lästern sie damit den heiligen Namen Gottes, durch den die Dämonenaustreibung in Wahrheit geschieht, und begehen damit die schwerste, todeswürdige und unvergebbare Sünde, die es nach dem Gesetz gibt. Die Pharisäer sind — eine Kampfesweise, die Jesus so häufig gegen sie anwendet — mit ihren eigenen Waffen geschlagen.

Da gerade das Motiv der Gotteslästerung in den neutestamentlichen Schriften überhaupt und besonders im Kampfe Jesu mit den Pharisäern eine wichtige Rolle spielt[2], da auch an anderen Stellen[3] die Bekanntschaft gerade mit Lev. 24 vorausgesetzt wird, läßt sich auch für unsere Stelle ein gleicher Zusammenhang mit jüdischen Anschauungen nicht abweisen.

Eine andere Überlegung stärkt die Wahrscheinlichkeit, daß wir es hier nicht mit dem Geiste, sondern mit dem Namen Gottes zu tun haben. Nach unserer Hypothese hätten wir den ursprünglichen Text bei Mt. 12, 28 und Lk. 11, 19 so wiederherzustellen, daß an die Stelle von πνεῦμα θεοῦ und δάκτυλος θεοῦ die Worte ὄνομα θεοῦ treten müßten. Der in Betracht kommende Satz würde dann lauten:

εἰ δὲ ἐν ὀνόματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια,
ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Man vergleiche nun hiermit die Anfangsworte des Vaterunsers bei Mt. 6, 9. 10 = Lk. 11, 2. 3:

ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου,
ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου.

Es ergibt sich zwischen diesen beiden Sätzen eine auffallende Kongruenz der Form und des Inhalts. Der Name Gottes und das Reich Gottes stehen offen-

1) Das 12. Kap. bei Lk. trägt durchweg den Charakter einer Aneinanderreihung von Aussprüchen Jesu, die nach inhaltlicher Verwandtschaft, äußerem Gleichklang oder sonst welchen Ähnlichkeiten wie nach einer Stichwortdisposition zusammengefügt sind.

2) Mt. 26, 65. 66; Joh. 10, 33; Act. 6, 11 u. ö.

3) Joh. 19, 7 vgl. 5, 18 und die in der vorigen Anm. angeführten Stellen.

bar in einem festen gedanklichen Zusammenhang untereinander[1]. Nach einem ähnlichen Zusammenhange zwischen dem Geiste Gottes und dem Reiche Gottes wird man innerhalb der urchristlichen Literatur vergebens suchen. In jüdischen Kreisen aber hatte man gerade von der Gottesherrschaft die Vorstellung, daß sie in der Besiegung der Dämonen durch den Messias bestehe[2], eine Vorstellung, die sich durch die Evangelien und die gesamte urchristliche Literatur hindurchzieht[3]. Wie wir wissen, war es aber gerade der Name Gottes, an dessen Stelle dann der Name Jesu trat, der zum Kampfe gegen die Dämonen vorzüglich gebraucht wurde. Im Munde des Messias und der Gläubigen besteht hierin sein rechter Gebrauch, seine Heiligung. Und so ist es zu verstehen, daß, wenn Gottes Name in dieser Weise im heiligen Kampfe gegen die Dämonen angewandt und nicht zu anderen Dingen mißbraucht wird, dann das Reich Gottes auf Erden angebrochen ist. Die Vorstellung vom Wirken des heiligen Geistes dagegen ist eine andere. Der heilige Geist oder der Geist Gottes führt den Kampf gegen die Dämonen nicht. Er wird vielmehr vorgestellt als ein zartes Wesen, das mit den Dämonen jede Berührung vermeidet und erst dann in die Menschenseele einzieht, wenn aus ihr die bösen Geister im Namen Gottes oder im Namen Jesu vertrieben sind. So ist vor allem die älteste Form der Taufe ein Exorzismus im Namen Jesu mit dem Zwecke, dem heiligen Geiste durch die Austreibung der Dämonen die Stätte zu bereiten und seinen Einzug zu ermöglichen[4]; nirgends aber hören wir davon, daß der heilige Geist diese Austreibung selbst vollzieht. In der Form: ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, stellen diese Worte ein ἅπαξ λεγόμενον in der ganzen urchristlichen Literatur dar, in der anderen aber: ἐν ὀνόματι θεοῦ, fügen sie sich vollkommen in die allgemein geltenden jüdischen und urchristlichen Anschauungen von der Art und dem Sinn des Kampfes des Messias gegen die Dämonen und der dadurch verwirklichten Gottesherrschaft auf Erden und in der Geisterwelt ein[5].

Ehe wir nun die jüngere Fassung des Logions von der Geisteslästerung, die bei Matthäus an zweiter Stelle steht und die Lukas in ganz anderem Zusammenhange bringt, in ihrer Eigenart näher betrachten, schließen wir den ersten Teil unserer Untersuchung mit einer Hypothese ab, die auf Grund unserer Untersuchung das Zustandekommen der verschiedenen textlichen

1) Vgl. folgende Talmudstelle bei Bacher a. a. O. II. Band, Straßb. 1896 S. 283: Alles durch das Hoffen: die göttlichen Heimsuchungen; die Heiligung des göttlichen Namens; das Verdienst der Väter; die Lust der kommenden Welt; die göttliche Gnade; die göttliche Verzeihung (Gen. r. c. 98 g. Ende).

2) Vgl. z. B. Test. XII Patr. III 18. VI 9. II 6. Ass. Mos. 10, 1ff.

3) Vgl. hierzu Bousset a. a. O. S. 71ff. und die dort angeführten Stellen.

4) Das gesamte Material hierüber bei Heitmüller a a. O. S. 266—336.

5) Wie nahe sich πνεῦμα und ὄνομα berühren und wie auch für das πνεῦμα das ὄνομα eintreten kann, zeigt die Stelle in den Excerpta ex Theodoto c. 22: ἐν λυτρώσει τοῦ ὀνόματος τοῦ ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν ἐν τῇ περιστερᾷ κατελθόντος. Hier nimmt das ὄνομα und nicht das πνεῦμα die Taubengestalt an.

Überlieferung dieses Herrenwortes in den synoptischen Evangelien verständlich machen soll. Der Vorgang, der sich hier abgespielt hat, kann etwa folgender sein:

In der ältesten Evangelienüberlieferung, so wie sie uns vor allem bei Markus vorliegt und teilweise auch bei Matthäus, existierte im Anschluß an den Streit Jesu mit den Schriftgelehrten über die Dämonenaustreibung ein Herrenwort, das in Anlehnung an alttestamentliche Stellen die vergebbare Sünde der Gotteslästerung überhaupt der unvergebbaren Sünde der Lästerung des heiligen Gottesnamens gegenüberstellte, eine rein jüdische Anschauung, die sich auch im Talmud erhalten hat. Ein ähnliches, besonders in heidenchristlichen Kreisen im Umlaufe befindliches Logion handelte ebenfalls von einer vergebbaren und einer unvergebbaren Sünde: als vergebbar galt hier die Lästerung des irdischen Jesus, des Menschensohnes, als unvergebbar die Sünde gegen den überirdischen heiligen Geist, der aber — wie der Zusammenhang bei Lukas zeigt — nicht als eine dämonenaustreibende, sondern als die prophetische in Jesus und seinen Jüngern wirksame Kraft gedacht wurde. Die Ähnlichkeit beider Logien und vielleicht auch noch andere Gründe führten dazu, daß bereits in den Markustext an die Stelle des ἅγιον ὄνομα das ἅγιον πνεῦμα hineinkorrigiert wurde. Matthäus übernahm den Markustext bereits in der „verbesserten" Form und setzte im Hinblick auf das am Schlusse der Erzählung vom Streit um die Dämonenaustreibung stehende Logion auch innerhalb seiner ausführlicheren Schilderung dieses Streites an die Stelle des ὄνομα θεοῦ das πνεῦμα θεοῦ. Da ihm aber das in heidenchristlichen Kreisen umlaufende Herrenwort von der Lästerung des Menschensohnes im Gegensatz zur Lästerung des heiligen Geistes in seinen Logienquellen irgendwo vorlag oder aus mündlicher Tradition bekannt war, setzte er es in derselben Form, in der er es fand, an die Stelle, an die es ihm wegen seiner formellen Übereinstimmung mit dem korrigierten Markustext zu gehören schien, und kam so zu seinem Doppeltext. Lukas dagegen hat offenbar einen unverbesserten Text über die Geschichte von der Dämonenaustreibung im Namen Gottes und der Lästerung des heiligen Namens vor sich gehabt. Da er für Heidenchristen schrieb und diesen ein solcher Gebrauch des Jahwenamens nicht ohne weiteres verständlich war, setzte er an die Stelle der Dämonenaustreibung durch den Namen Gottes die durch den Finger Gottes ein; den Spruch von der unvergebbaren Sünde der Lästerung des heiligen Namens aber nahm er als für seinen Leserkreis unverständlich und unpassend[1] überhaupt nicht in sein Evangelium auf. Das auch ihm in

1) Nach jüdischer Anschauung haben sich die Heiden um den heiligen Gottesnamen überhaupt nicht zu kümmern, so im pal. Talmud vgl. Bacher a. a. O II. Bd. Straßb. 1896 S. 34: Die Heiligung des göttlichen Namens liegt den Israeliten, aber nicht den Heiden als Pflicht ob, nach II. Kön. 5, 11; vgl. S. 158: Aus Lev. 22, 32 folgt, daß nur Israel die Pflicht obliegt, den göttlichen Namen zu heiligen, nicht aber den Völkern (J. Schebiith 35a unt.). I. Band. Straßb. 1892 S. 18: Gotteslästerung, die ein Heide begangen, wird ihm, nachdem er sich zum Judentume bekehrt hat, nicht als straffällig angerechnet (J. Sanh. 58c.). — Aus diesen im Talmud überlieferten

der bei Heidenchristen bekannten Form überlieferte Logion von der Geistes-lästerung aber setzte er an die Stelle, an die es ihm mit Recht hinzugehören schien, mitten unter andere Worte, die von der Wirkung des prophetischen πνεῦμα ἅγιον handelten.

Die lukanische Fassung des Logions (Lk. 12, 10 = Mt. 12, 32).

Bei Lukas finden wir das Wort von der Geisteslästerung eingefügt in die Rede Jesu an seine Jünger (cap. 12), in der er sie auffordert, sich bei der Verkündigung des Evangeliums nicht zu fürchten: „Ich sage euch aber: Wer mich bekennet vor den Menschen, den wird auch des Menschen Sohn bekennen vor den Engeln Gottes. Wer mich aber verleugnet vor den Menschen, der wird verleugnet werden vor den Engeln Gottes. Und wer da redet ein Wort wider des Menschen Sohn, dem soll es vergeben werden; wer aber lästert den heiligen Geist, dem soll es nicht vergeben werden. Wenn sie euch aber führen werden in ihre Schulen und vor die Obrigkeit und vor die Gewaltigen, so sorget nicht, wie oder was ihr antworten oder was ihr sagen sollt; denn der heilige Geist wird euch zu derselben Stunde lehren, was ihr sagen sollt". Daß Lukas hier spätere Schicksale und Erlebnisse der Apostel in sein Evangelium hineinbezieht, geht aus dem letzten Satze deutlich hervor. Der heilige Geist erscheint hier eindeutig als die durch Christus den Jüngern verliehene Redegabe, die sie befähigt, ohne eigene Überlegung auch vor ihren Feinden zu sprechen. Die Vorstellung der im Pfingstwunder zuerst auftretenden Glossolalie steht hinter dem Ganzen, und der Hinweis Jesu auf die Unvergebbarkeit der Lästerung gegen diesen heiligen Geist, der aus den Jüngern spricht, wird zum Trost und zur Kräftigung des Glaubens der Jünger an den Erfolg ihrer Apostelтätigkeit. Mag auch der Heiland selbst gelästert werden, sie sind, solange der Geist aus ihnen spricht, geschützt vor aller Anfeindung, auch wenn der Herr nicht mehr unter ihnen weilt. Gerade daraus, daß er selbst ihnen dann nicht mehr helfen kann, erklärt sich die Schwere der Strafe, die er auf die Lästerung seines in den Aposteln lebendigen Geistes setzt.

Daß das Logion von der Geisteslästerung in diesem Sinne in den Urgemeinden lebendig war, lehrt zunächst die Apostelgeschichte. Als Ananias (cap. 5) von dem Gelde etwas entwandte, das er für sein verkauftes Gut erhielt, wirft ihm Petrus vor, er habe „den heiligen Geist" belogen, und sogleich fällt er tot nieder. Ebenso geht es seinem Weibe[1]. Man denke auch an das furchtbare Schicksal des Simon Magus, wie es uns in den Petrusakten erzählt wird. Auch er beging ja eine Sünde gegen den heiligen Geist

jüdischen Gedankenkreisen heraus läßt sich ermessen, wie wenig die Lästerung des heiligen Namens Gottes als unvergebbare Sünde als ein für Heidenchristen passendes Motiv erschien. Für den Nichtjuden war eben diese Sünde gar nicht unvergebbar und das Logion hatte somit für ihn keinen Sinn.

1) Vgl. zum Gedanken auch Hebr. 10, 29—31; 6, 4ff.

dadurch, daß er ihn selbst käuflich erwerben wollte. Entscheidend aber für diese Auffassung der als Todsünde betrachteten Lästerung des heiligen Geistes als der prophetischen, Ekstase und Wunder bewirkenden Kraft, die aus den Aposteln spricht, ist folgende Stelle aus der Διδαχή 11, 7: „Und jeden Propheten, der im Geist redet, stellt nicht auf die Probe und kritisiert nicht; denn alle Sünde wird vergeben werden, aber diese Sünde wird nicht vergeben". Das war der Sinn, in dem das Wort von der Geisteslästerung in den Gemeinden verstanden wurde. Was für den Juden von dem Namen Jahwes galt, das behauptete man hier von dem heiligen Geiste, der aus den Aposteln sprach, und diese erlangten dadurch eine unbedingte Autorität für ihre Worte, die sie im heiligen Geiste verkündeten. Eine solche Lehre aber konnte nur entstehen und vertreten werden zu einer Zeit und in solchen Kreisen, wo der heilige Geist und das Reden im heiligen Geiste der wichtigste, das ganze Gemeindeleben tragende Faktor der neuen Religion war, und das können nur die hellenistischen Gemeinden gewesen sein, so wie uns eine solche beispielsweise der erste Korintherbrief schildert. Für sie aber schreibt Lukas, und auf sie ist sein Evangelium mehr als die beiden ersten eingestellt. Daraus erklärt sich seine Verweisung des Logions von der Geisteslästerung an die Stelle, wo auch sonst von den Geistesgaben der Jünger die Rede ist.

Noch eine andere Beobachtung kann unsere Vermutung stützen. Bei dem verständnisvollen Interesse, das Lukas dem Geistmotiv zuwendet und aus dem sich seine Behandlung der Geburtsgeschichte, der Tauferzählung und — wie wir noch sehen werden — auch der Bergpredigt erklärt, mußte es ihm auffallen, daß in einem der Kernstücke christlicher Lehre, im Vaterunser, vom heiligen Geiste nicht die Rede war. Nun haben wir aber eine alte handschriftliche Überlieferung, die gerade in der lukanischen Fassung des Vaterunsers hinter die erste Bitte (11, 2) eine weitere einschiebt mit dem Wortlaut:

ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς·

Es ist das gewiß ein verblüffender und zu der von uns beleuchteten Einstellung des Lukas aufs genaueste passender Zusammenhang. Die Ansicht, daß wir in diesem Zusatz die älteste Form dieser Stelle bei Lukas vor uns haben, gewinnt hierdurch an Wahrscheinlichkeit. Daß sie aber gerade hinter der Bitte um Heiligung des Namens Gottes auftritt, deutet wieder darauf hin, daß in den hellenistischen Gemeinden die Namensheiligung durch die Geistesheiligung oder Geistesreinigung (καθαρισάτω ἡμᾶς) verdrängt wurde.

Endlich weist auch die überragende Stellung des Geistbegriffs in der lukanischen Fassung unseres Logions, in dem der heilige Geist geradezu in einen Gegensatz zum Menschensohne tritt, auf hellenistische Kreise hin, in denen die ursprüngliche Bedeutung des Menschensohntitels nicht mehr verstanden, sondern Christus selbst in zwei Naturen, κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα, zerlegt wurde, von denen man die Geistnatur in ihrer Bedeutung so hinaufschraubte, daß Paulus den Christus nach dem Fleisch gar nicht mehr kennen mag und seine Anschauung vom Wesen des Herrn dahin zusammenfaßt: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν.

Alles, was hier zur Erklärung dieses dunkelsten aller Herrenworte vorgebracht wurde, soll nichts anderes darstellen als den Versuch einer Deutung auf Grund des gesamten Materials, das ich in der Literatur des neutestamentlichen Zeitalters finden konnte. Es galt, einmal alle aus modernem Empfinden herausgeborenen tiefsinnigen Interpretationen fernzuhalten. Nur eine gleichmäßig versuchte Einfühlung in griechischen und jüdischen Geist und eine sorgfältige Scheidung beider voneinander leitete die Untersuchung. Immer begleiteten sie die Fragen: Was ist jüdischem Empfinden und religiösem Vorstellen in dieser Zeit möglich und was nicht? Was konnte der Grieche aus seiner religiösen Vorstellungswelt heraus verstehen und was nicht? Wie fein gerade hier die Unterschiede sind und wie leicht eine Vermengung heterogener Elemente herbeigeführt werden kann, soll die folgende kritische Auseinandersetzung zeigen: In einer kürzlich erschienenen wertvollen Arbeit Eduard Meyers[1], in der er die von Samuel Schechter im Jahre 1910 unter dem Titel: *Dokuments of Jewish Sectaries. Vol. I: Fragments of a Zadokite Work*, herausgegebene Schrift grundlegend neu behandelt und in die Seleukidenzeit hinaufrückt, findet sich S. 36 folgende Stelle: „Noch schärfer als S, 1 wird die Verkündung der falschen Propheten hervorgehoben, daß es mit dem Gesetz vorbei ist, daß es »keinen Bestand hat«. Das wird als »Befleckung ihres heiligen Geistes« (את רוח קדשיהם טמאו). als βλασφημία εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον bezeichnet. Es ist dieselbe Auffassung wie im Neuen Testament. Denn sie wissen nach der Überzeugung des Verfassers, daß das Gesetz göttlich und ewig ist, und so reden sie gegen ihre eigene Überzeugung und ihr Gewissen, und das ist die schwerste Sünde, die der Mensch begehen kann." Die Sätze der jüdischen Schrift, die Eduard Meyer hier behandelt, lauten im Zusammenhang in seiner S. 35 gegebenen Übersetzung: „Das Recht über die Scham des Männlichen ist geschrieben (steht in der Schrift) und gilt ebenso für die Frauen, und wenn die Bruderstochter die Scham ihres Vaterbruders entblößt, ist sie (sein) Fleisch" — d. h. diese Ehe ist verboten. „Aber auch ihren heiligen Geist beflecken sie, indem sie mit Lästerreden ihren Mund öffnen gegen die Satzungen des Gottesbundes und sagen: sie stehn nicht fest (לא יכוננו). Abscheulich ist, was sie darüber reden." Daß hier von einem gedanklichen Zusammenhang mit dem neutestamentlichen Logion von der Geisteslästerung keine Rede sein kann, dürfte jedem unbefangenen Leser, der die in Betracht kommenden neutestamentlichen Stellen genau kennt, ohne weiteres einleuchten. Das Tertium comparationis, das hier zur Not einen Vergleich des Logions mit dem Satze der jüdischen Schrift ermöglicht, ist die Tatsache, daß hier wie dort von Lästerung (Lästerreden) und vom heiligen Geiste (im jüd. Text entsprechend dem altestamentlichen Sprachgebrauch Jes. 63, 10. 11; Ps. 51. 13[2]:

1) Die Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus, eine jüdische Schrift aus der Seleukidenzeit. Abhandl. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1919. Phil.-hist. Kl. Nr. 9.

2) Es ist eine viel zu wenig beachtete Tatsache, daß im A. T. die Wortverbindung „heiliger Geist" nur dreimal an den oben bezeichneten Stellen vorkommt, und hier heißt es nicht einmal „heiliger Geist", sondern „Geist der Heiligkeit", woraus dann

Geist der Heiligkeit) die Rede ist. Was aber eine inhaltliche Beziehung beider Texte zueinander unmöglich macht und es als ganz unverständlich erscheinen läßt, hier von „derselben Auffassung wie im Neuen Testament" zu sprechen, sind die Verschiedenheiten in der Fassung des Begriffes „heiliger Geist" einerseits und der Zusammenhang zwischen heiligem Geist und Lästerung andererseits.

Der in der jüdischen Schrift erwähnte heilige Geist ist ein ganz anderer Begriff als der in dem neutestamentlichen Logion von der Geisteslästerung auftretende. Nachdem in der jüdischen Schrift von Vergehen des Fleisches, die als Befleckung des Heiligtums gekennzeichnet werden, die Rede war und das letzte Wort „Fleisch" gelautet hat, wird daran der Satz angeknüpft: „Aber auch ihren heiligen Geist (genau: Geist der Heiligkeit) beflecken sie". Es handelt sich also hier um einen Gegensatz von Fleisch und „menschlichem" Geist in dem Sinne: „Aber nicht nur ihr Fleisch, sondern auch ihren Geist beflecken sie, der doch ganz nach jüdisch-alttestamentlicher Anschauung[1] das Heiligste sein sollte, was der Mensch besitzt." Eine treffende Parallele zu dieser jüdischen Auffassung vom Frevel gegen den „menschlichen" Geist im Gegensatz zum Fleisch zeigt der äthiopische Henoch 67, 8—10: „Und jene Wasser werden in jenen Tagen den Königen und Mächtigen und Hohen und denen, die auf Erden wohnen, zur Heilung des Leibes, aber zur Marter des Geistes dienen; ihr Geist ist ja voll Wollust, so daß ihr Leib gestraft wird, weil sie den Namen des Herrn der Geister verleugnet haben. Sie sehen ihre tägliche Strafe und glauben doch nicht an seinen Namen. Und je ärger ihr Leib brennt, umso mehr werden sie eine Veränderung am Geiste spüren auf immer und ewig, denn niemand darf vor dem Herrn der Geister unnütze Reden führen. Denn das Gericht kommt über sie, weil sie an die Wollust des Fleisches glauben und den Geist des Herrn verleugnen." Man beachte, wie hier bereits der Name des Herrn und der Geist des Herrn ineinander übergehen, und daß hier der Geist des Herrn eben der menschliche, vom Herrn bereits dem Adam und dann jedem Menschen gegebene Geist ist, der ständig als Gegensatz zum Fleisch geführt wird[2]. Im neutestamentlichen Logion ist aus dieser Auffassung des Geistes etwas ganz anderes geworden. Da ist er eine supranaturale Größe, ein den anderen, den bösen Geistern — nicht dem Fleisch — gegenüber-

---

die LXX πνεῦμα ἅγιον machen, wobei sie auch den Sinn leise umbiegen und hellenistischer Anschauung nähern. Trotz dieser Einfügung des Begriffs πνεῦμα ἅγιον in das griechische A. T. ist er in der hellenistisch-jüdischen Literatur sehr selten geblieben, vgl. die Zusammenstellung bei Bousset, Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter, 2. Aufl. Berlin 1906 S. 401.

1) Über die alttestamentliche Auffassung des Begriffes „Geist der Heiligkeit" vgl. Hermann Cohen, Der heilige Geist. Festschrift zum 70. Geburtstage Jakob Guttmanns. Leipzig 1915 S. 1ff.

2) Vgl. auch 20, 6: „Saraqiel, einer der heiligen Engel, der über die Geister der Menschenkinder (gesetzt) ist, die gegen die Geister sündigen". Aus der Sünde gegen die Geister macht der griechische Text die Sünde gegen den Geist: Σαριὴλ ὁ εἷς τῶν ἁγίων ἀγγέλων, ὁ ἐπὶ τῶν πνευμάτων, οἵτινες ἐπὶ τῷ πνεύματι ἁμαρτάνουσιν.

tretendes persönliches Geistwesen, der pneumatische Christus selbst, der noch über der Persönlichkeit des jüdischen Gottes, in der jüngeren Fassung noch über dem Begriff des Menschensohnes steht. Im Henoch wird der Geist gestraft, er erleidet eine Veränderung, je ärger der Leib brennt; im Logion der Evangelisten wird der heilige Geist hoch hinausgerückt über jeden Angriff, und seine Lästerung wird furchtbar geahndet.

Überhaupt ist von einer „Lästerung" des heiligen Geistes in der von Eduard Meyer herausgegebenen jüdischen Schrift gar nicht die Rede, sondern von Lästerreden gegen die Satzungen des Gottesbundes. Noch weniger handelt es sich um den typischen Gegensatz einer vergebbaren und unvergebbaren Sünde, der den Wesenskern des Herrenwortes ausmacht. Im Gegenteil: trotz der Befleckung ihres Geistes der Heiligkeit ist, wie Eduard Meyer selbst erklärt (S. 36): „Gottes Gnade trotzdem nicht gewichen; er hat gegen sie, wie »der Fürst der Lichter« den Mose, so die Einsichtigen und Weisen aus Priesterschaft und Laien (aus Moses und Israel) erweckt, die »den Brunnen gegraben«, den neuen Bund gestiftet haben".

Diese Ausführungen mögen genügen, um die Empfindung zu erwecken, daß hier trotz aller äußeren Ähnlichkeiten und Anklänge zwei Geistes- und Vorstellungswelten einander gegenüberstehen, die in ihrem innersten Wesen so grundverschieden voneinander sind, daß sich ein unmittelbares Herauswachsen der einen aus der andern nicht denken läßt. Hier Brücken zu schlagen, das war nur dem Mystiker möglich, der die wesensfremden Formen und Formeln aufgriff, wo er sie fand, und ihnen mit einer unerhörten Vergewaltigung ihres ursprünglichen Gehalts einen neuen, seiner geistigen Einstellung entsprechenden Sinn gab.

V. Die Verleihung des heiligen Geistes an die Jünger Jesu.

Von einem Wirken des heiligen Geistes in den Jüngern Jesu ist in den synoptischen Evangelien an folgenden Stellen übereinstimmend die Rede:

Mt 10, 20: οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν.

Mk 13, 11: οὐ γάρ ἐστε ὑμεῖς οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

Lk 12, 12: τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἃ δεῖ εἰπεῖν.

Die Erzählungen, die diese Stellen umrahmen, handeln von der Aussendung der Apostel, die das Evangelium verkünden und um Jesu willen Gefahren und Nöte, Spott und Hohn auf sich nehmen sollen. Spätere Erlebnisse der Jünger und der Gemeindemitglieder sind hier offenbar in die Evangelien hineingetragen worden. Unter diesen Erlebnissen aber spielte das Sprechen im Geiste eine wichtige Rolle und galt — wie wir es aus den paulinischen Briefen wissen — geradezu als Kennzeichen eines rechten Apostels. Eine nähere Beschreibung wird uns hier in den Evangelien nicht gegeben. Die Tatsache wird offenbar als allgemein bekannt vorausgesetzt.

Es handelt sich um jene Gabe des Zungenredens, die uns innerhalb der urchristlichen Literatur vor allem in der Apostelgeschichte und im ersten Korintherbrief genauer beschrieben wird.

Die merkwürdige und psychologisch schwer verständliche Erscheinung des Zungenredens und ihre Beschreibung im Neuen Testamente hat eine große Fülle von Untersuchungen über diesen Gegenstand hervorgerufen[1]. Seit Gunkel[2] die Aufmerksamkeit von der Lehre vom heiligen Geiste auf dessen Wirkungen lenkte, war das Feld für die religionsgeschichtliche und völkerpsychologische Erforschung der Glossolalie erschlossen, die von Weinel für das nachapostolische Zeitalter[3], von Volz für das Alte Testament und das anschließende Judentum[4], von Mosiman aber in umfassendster Weise vom Altertum bis zur Gegenwart ausgeführt wurde[5]. Aus diesen Arbeiten wissen wir, wie weitverbreitet diese und ähnliche Erscheinungen des religiösen Enthusiasmus zu den verschiedensten Zeiten und an den verschiedensten Orten gewesen sind und wie sie stets mit großen Erregungen und Umwälzungen auf dem Gebiete des religiösen Lebens zugleich auftreten. So können wir die religionsgeschichtliche und psychologische Erklärung des Vorgangs des geistgewirkten Sprechens hier unter Berufung auf die genannten Werke voraussetzen. Wir haben es nur noch damit zu tun, den Ursprung der Gedanken, der Worte und Formen aufzudecken, in denen sich der religiöse Enthusiasmus der ersten Christen ausdrückte. Das ist für das Verständnis der christlichen Mystik von größter Bedeutung. War die Glut der ersten Begeisterung erloschen, so blieben oft in der Erinnerung an die einstige Verzückung nur noch die Worte übrig, mit denen man den Zustand selbst, instinktiv aus einem vorhandenen Vorstellungskreise schöpfend, be-

1) Eine ziemlich vollständige Übersicht über die gesamte Literatur gibt Eddison Mosiman, Das Zungenreden, geschichtlich und psychologisch untersucht, Tübingen 1911 S. VII—XI.

2) Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus. Göttingen 1880, 3. Aufl. 1909

3) Die Wirkungen der Geister und des Geistes im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, Freiburg 1899.

4) Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum, Tübingen 1910.

5) In dem oben zitierten Buche. Eine weitere Behandlung des Gegenstandes im Rahmen der Religionspsychologie gibt T. Konstantin Oesterreich, Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte, Berlin 1917 S. 49—70, wo sich auf S. 69 noch weitere über Mosimans Sammlung hinausgehende Literaturnachweise finden. Die neueste Arbeit von K. Ludwig Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis (Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums I. Band, 2. Heft) Leipzig 1919 bringt nichts wesentlich Neues, wohl aber sehr viel Falsches und Schiefes, wodurch der Sachverhalt nur wieder verwirrt wird. Wenn er z. B. die S. 21 angeführte Philonstelle nicht kritiklos aus Spitta übernommen, sondern selbst nachgelesen hätte, so wäre er wohl kaum zu der Behauptung gekommen, daß Philon von 70 Sprachen redet, und daß hier deutlich die Vorstellung von einem „Hörwunder" vorliege, wo Philon sich doch gerade alle Mühe gibt, das Hörwunder in ein Schauwunder zu verwandeln.

zeichnet hatte. Mit diesen Worten baute man dann auch in nüchternem Zustande weiter. Ihnen aber haftete ihre ursprüngliche Herkunft weit fester an als der Inhalt, den man in sie während eines vorübergehenden Rauschzustandes gegossen hatte. Und so sieht schon die nächste Generation in dem Worte weit mehr die Sache, die es ursprünglich bedeutete, als das Neue, das unter ihm in der Ekstase empfunden war. Um in die Gedankenwelt einzudringen, in der sich die Schilderungen der Glossolalie im Neuen Testamente bewegen, bedarf es einer erneuten, eigens zu diesem Zwecke unternommenen Analyse der uns zur Verfügung stehenden Texte.

Das erste Ausbrechen der Glossolalie und ihre Wirkungen auf die Versammlung, in der sie auftritt, wird im zweiten Kapitel der Apostelgeschichte beschrieben[1]. Es empfiehlt sich nicht, von dieser Darstellung, die allerlei Übermalungen des eigentlichen Erlebnisses an sich trägt, auszugehen, wenn man den Gedankenkreis erforschen will, in dem das ekstatische, geistgewirkte Reden zu Hause ist. Wir haben uns zunächst an die Erörterungen zu halten, die Paulus im 14. Kapitel des ersten Korintherbriefes über den in der korinthischen Gemeinde üppig wuchernden Betrieb des Zungenredens anstellt. Da er hier vor allem seine eigenen Gedanken über diese Gabe zum Ausdruck bringen will, so muß es versucht werden, aus den Worten des Paulus die Vorstellungen herauszuschälen, die in der hellenistischen Gemeinde über die Reden im Geiste lebendig waren. Bereits die ersten Verse sind hier für die Auffassung des Ganzen entscheidend:

1. Διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε. Eilet der Liebe nach, strebet aber nach den Geistesgaben, vor allem aber danach, daß ihr weissagen möget.

Διώκετε τὴν ἀγάπην schließt dieses Kapitel mit dem vorhergehenden zusammen, indem es dessen Schlußworte: μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη, noch einmal aufnimmt, um dann durch ζηλοῦτε δέ zum neuen Thema überzuleiten, das in den Worten: τὰ πνευματικά, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε enthalten ist. Von ζηλοῦτε hängt erstens der Akkusativ τὰ πνευματικά und zweitens der Nebensatz: ἵνα προφητεύητε ab, beide sind zueinander in Gegensatz gestellt durch μᾶλλον δέ. Nach der Art dieser Verbindung muß also das τὰ πνευματικά etwas bedeuten, wonach wohl an und für sich eifrig zu streben ist[2], jedoch weniger als nach dem ἵνα προφητεύητε. Es han-

1) Außer der Schilderung im 2 Kapitel der Apostelgeschichte und im 14. Kapitel des I. Korintherbriefes ist im N. T. von der Glossolalie die Rede Apg. 10, 46: ἤκουον γὰρ αὐτῶν λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν θεόν. 11, 15: ἐν δὲ τῷ ἄρξασθαί με λαλεῖν ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτοὺς ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ· 19, 6: καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου χεῖρας ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς, ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον. In dem unechten Schluß des Markusevangeliums 16, 17: ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν, γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς. Weiteres bei Mosiman a. a. O S. 19f.

2) Gunkel a. a. O. S. 22 weist darauf hin, daß der Ausdruck ζηλοῦν, den Paulus für die Selbsttätigkeit des Pneumatophoren braucht, ein ungemein starker ist und ein Streben mit Aufbietung der ganzen Willenskraft bezeichnet. Da dieses Wort vielleicht durch das Gemeindeschreiben dem Apostel nahegelegt ist (I. Kor. 14, 12: ἐπεὶ

delt sich offenbar um zwei Arten von Weissagung, eine weniger und eine mehr zu erstrebende. Welche beiden Arten gemeint sind, ist leicht aus den Anfängen von Vers 2 und 3 zu erkennen: ὁ γὰρ λαλῶν γλώσσῃ — ὁ δὲ προφητεύων; es stehen sich also γλώσσῃ λαλεῖν und προφητεύειν gegenüber, und im ersten Verse haben wir hinter dem Worte τὰ πνευματικά nichts anderes als den Begriff des γλώσσῃ λαλεῖν zu suchen. Stellen wir daher auch im Satzbau den Gegensatz scharf heraus, so bekämen wir: ζηλοῦτε δέ, ἵνα γλώσσῃ λαλῆτε, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε. Diese Feststellung des Sinnes des ersten Verses ist für das Verständnis des ganzen Kapitels und für unsere Untersuchung außerordentlich wichtig. Paulus will reden von einer doppelten Art der Weissagung, von einer, die er als τὰ πνευματικά schlechthin bezeichnet und unter der er die Glossolalie versteht[1], und von einer anderen, bei der vom πνεῦμα zunächst nicht die Rede ist, ja bei der — wie wir noch sehen werden — seine Mitwirkung sogar unerwünscht ist. Da nun Paulus sonst das Wort πνευματικός in ganz anderem Sinne gebraucht und nur hier an dieser Stelle und dann noch zweimal in den Thessalonicherbriefen[2] ihm den Sinn der Gabe des Zungenredens zuweist, dürfen wir annehmen, daß er hier, um den Gemeinden verständlich zu werden, von deren Sprachgebrauch ausgeht, so daß wir zu dem Schluße kommen: die hellenistischen Gemeinden verstanden unter τὰ πνευματικά in erster Linie die Gabe des Zungenredens.

Bedenken wir andererseits, wie eng in der alttestamentlichen Prophetie die Fähigkeit zu weissagen mit dem Wirken des Geistes Gottes verbunden war, so muß der Gegensatz zwischen τὰ πνευματικά und προφητεύειν, den Paulus hier an die Spitze seiner Ermahnung setzt, zu der Vermutung führen, daß Paulus hier gar nicht an die alttestamentliche Prophetie denkt und ihm der Gedanke eines Zusammenhangs zwischen dem, was er sowohl unter γλώσσῃ (πνεύματι) λαλεῖν, als auch unter προφητεύειν versteht, mit der Tätigkeit der jüdischen Propheten wenigstens an unserer Stelle ganz fern liegt. Die durch das πνεῦμα verursachte Glossolalie erscheint in unserem Kapitel zwar als eine Gnadengabe, aber als eine Gabe zweiten Ranges. Gerade der Geist Gottes aber verlieh den alten Propheten das Recht zur Rede überhaupt. Unter dem προφητεύειν, für das Paulus in diesem Zusammenhange die Mitwirkung des πνεῦμα entbehren zu können glaubt, verstand auch der hellenistische, der griechisch redende Jude das geistgewirkte Reden seiner Propheten[3]. Das Folgende führt weiter in die paulinische Gedankenreihe ein:

ζηλωταί ἐστε πνευμάτων), ist uns sein Sinn für die Herausarbeitung der ursprünglichen in der Gemeinde lebenden Anschauung von dem Streben nach der Glossolalie mit allem Eifer besonders wertvoll.

1) Vgl. den Parallelismus im 2. Vers: ὁ γὰρ λαλῶν γλώσσῃ — πνεύματι δὲ λαλεῖ.

2) I. Thessal. 5, 19—20. II. 2, 2. An beiden Stellen ist nicht ausdrücklich von der Glossolalie die Rede, doch finden wir an der ersten dieselbe Gegenüberstellung von πνεῦμα und προφητεία, an der zweiten die von νοῦς (διὰ λόγου) und πνεῦμα wie im 14. Kapitel des ersten Korintherbriefes, so daß hier dem Begriff des πνεῦμα auch derselbe Inhalt zu geben ist. 3) Vgl. DHG I S. 120f.

2. ὁ γὰρ λαλῶν γλώσσῃ οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ θεῷ· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει, πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια. Denn wer mit Zungen redet, redet nicht für Menschen, sondern für Gott; denn niemand versteht es, sondern durch einen Geist redet er Geheimnisse.
3. ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν. Wer aber weissagt, redet für Menschen zur Erbauung und Tröstung und Ermahnung.

In diesen beiden Versen beginnt Paulus, das im ersten angeschlagene Thema in strengem Parallelismus auszuführen. Die ersten Unterscheidungsmerkmale der pneumatischen Glossolalie von der jedenfalls nicht durch dieses πνεῦμα bewirkten Prophetie, die Paulus hier anführt, sind:

Die Glossolalie entspringt aus dem Verkehr Gottes mit einem einzelnen Menschen und dieses Menschen mit Gott. Vermittelt wird dieser Verkehr durch das πνεῦμα. Den Mitmenschen bringt die pneumatische Rede des mit seinem Gotte sprechenden Glossolalen zunächst keinen unmittelbaren Nutzen; denn durch das πνεῦμα spricht er Geheimnisse, die an sich niemand außer ihm selbst versteht.

Die Prophetie dagegen ist berechnet auf den Verkehr von Mensch zu Mensch. Sie hat höchsten sittlichen Wert. Von ihren Wirkungen zählt Paulus zunächst beispielsweise drei auf: Erbauung, Tröstung und Ermahnung.

Trotz dieser zunächst scharf betonten Unterscheidung des Wesens der pneumatischen Gabe der Glossolalie und der Prophetie besteht zwischen beiden eine gewisse Beziehung, zu deren Herausarbeitung die beiden folgenden Verse dienen:

4. ὁ λαλῶν γλώσσῃ ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ· ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ. Wer mit Zungen redet, erbaut sich selbst; wer aber weissagt, erbaut die Gemeinde.
5. θέλω δὲ πάντας ὑμᾶς λαλεῖν γλώσσαις, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε· μείζων δὲ ὁ προφητεύων ἢ ὁ λαλῶν γλώσσαις, ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύῃ, ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομὴν λάβῃ. Ich will aber, daß ihr alle mit Zungen redet, mehr aber, daß ihr weissagt; größer aber ist, wer weissagt, als wer mit Zungen redet, es sei denn, daß er es auslegte, damit die Gemeinde Erbauung erfahre.

Paulus räumt hier ein, daß mit beiden, mit Glossolalie und Prophetie, eine sittliche Wirkung verbunden sei, daß aber ihr Unterschied voneinander darin bestehe, daß der Glossolale nur für sich selbst einen sittlichen Gewinn von seinem pneumatischen Verkehr mit der Gottheit habe, während der Prophet die ganze Gemeinde durch allgemein verständliche Lehren erbaut. Insofern ist der Prophet größer als der Glossolale. Es gibt aber einen Übergang von der Glossolalie zur Prophetie. Der Glossolale kann zum Propheten werden, wenn er die Kunst besitzt, seine ihm gewordenen geheimnisvollen Offenbarungen selbst auszulegen, sie in eine Form zu bringen, die allgemein verständlich macht, was ihm allein zuerst durch das πνεῦμα mitgeteilt

wurde. In diesem Falle wird die Glossolalie zur Hermeneutik und dadurch der Prophetie gleichwertig. Hierdurch fällt zugleich ein Licht auf den Sinn des Wortes προφητεία, so wie es Paulus hier verstanden wissen will. Προφητεία ist hier ἑρμηνεία pneumatischer Offenbarungen, selbst nicht pneumatisch, wohl aber eine menschlich verstandesmäßige Bearbeitung pneumatischer Erfahrungen. Das Merkwürdige an der ganzen Sache ist, daß erst durch Einwirkung des menschlichen Verstandes (νοῦς, vgl. die folgenden Verse) die pneumatische Offenbarung sittlich verwertbar wird. Aus diesem Gedankengange heraus ist auch der Satz (14, 32) zu verstehen: καὶ πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται. Wer ein Prophet ist und außerdem die Gabe der Glossolalie besitzt, dem ist diese Gabe untertan; denn er allein vermag sie richtig und zum Nutzen der Gemeinde zu gebrauchen[1].

Dies Bauen und Vertrauen auf die sittliche Kraft der menschlichen Vernunft ist eine bei einem Christen sicher recht auffällige Erscheinung. Ist es ein rein paulinischer Gedanke, die menschliche Vernunft dem in der Glossolalie wirkenden Gottesgeiste gegenüberzustellen und durch sie über das Wirken des göttlichen πνεῦμα eine gewisse Kontrolle ausüben zu lassen? Steht nicht die ganze paulinische Theologie hierzu in krassem Widerspruch? Um hier nicht sinnlose Parallelen heranzuziehen, müssen wir uns fest auf den Boden der Tatsache stellen, daß Paulus hier mit keinem Worte an der Echtheit und Gottgewirktheit der bei den Korinthern auftretenden pneumatischen Glossolalie zweifelt. Es handelt sich hier nicht um den Unterschied zwischen falschen und echten Propheten, sondern nur um echte Glossolalie, die durch das göttliche πνεῦμα bewirkt wird, aber bei den Korinthern in so reicher und ungezügelter Fülle auftritt, daß die Vernunft zum Unsinn und die Wohltat zur Plage wird. Paulus versucht dem Unheil mit Mitteln und Gründen beizukommen, die einer der korinthischen Auffassung vom Wesen der Glossolalie entgegengesetzten Gedankenwelt entspringen.

Vergebens suchen wir in der alttestamentlichen und jüdischen Literatur nach Stellen, aus denen wir den Anschluß an Paulus finden könnten. Darin zwar stimmt die alttestamentliche und jüdische Anschauung mit der paulinischen überein, daß der in pneumatischer Ekstase redende und handelnde Mensch durchaus nicht immer Worte spricht und Handlungen vollzieht, die einen sittlich-religiösen Wert für den Menschen haben[2]. Doch die Beur-

1) Vgl. die unten angeführte Stelle aus Platon, nach der nur die Kaste der Propheten als Richter über die göttliche, enthusiastische Weissagung gelten soll.

2) Gunkel a. a. O. S. 9: Der gewöhnliche Wandel des einzelnen Israeliten oder Juden wird nicht vom Geiste abgeleitet. Frömmigkeit und Sittlichkeit als solche gelten also nicht für pneumatisch. Nicht das Gott wohlgefällige Leben selbst, sondern nur die Unterweisung dazu in Propheten, resp. im Gesetz hat Gott durch seinen Geist gegeben (cf. z. B. Neh. 9, 20). Und auch da, wo die Frommen sich bewußt sind, die Kräfte sittlichen Lebens von Gott erhalten zu haben, wird nicht vom Geiste gesprochen. Mit Ausnahme von Jes. 11, 1. 2; 28, 6; 32, 15ff.; Ezech. 36, 27; (vielleicht Sach. 12, 10) Ps. 51, 13; 143, 10 werden unter den mannigfachen berichteten Geisteswirkungen niemals solche genannt, welche in das Gebiet des Sittlichen oder des Religiösen gehören.

teilung der Ekstase als etwas, das mit Religion und Sittlichkeit an und für sich nichts zu tun hat, ja sogar beide gefährdet, tritt uns bei vielen Völkern, besonders auch bei den Griechen entgegen[1], Was Paulus dagegen scharf von den alttestamentlichen und jüdischen Anschauungen unterscheidet, ist erstens der Grund, den er für die Minderwertigkeit der in Korinth auftretenden ungezügelten Glossolalie anführt, und zweitens der Unterschied zwischen dem προφήτης und dem γλώσσῃ (πνεύματι) λαλῶν, den er herausarbeitet.

1. Die Begründung der Minderwertigkeit des Zungenredens enthalten die Worte: οὐδεὶς γὰρ ἀκούει, πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια. Geheimnisse sind die Worte des Pneumatophoren nicht etwa darum, weil ihr Sinn so tief, so beziehungsreich und gelehrt ist, daß der Mensch sie in ihrem Zusammenhange nicht sogleich begreift, sondern darum sind sie Geheimnisse, weil sie überhaupt sinnlos und schon für das Ohr nicht verständlich sind, so wie die Laute einer fremden Sprache, die man nicht versteht (14, 11), wie einzelne verworrene Töne, die auf einem Instrument angeschlagen werden, ohne aber irgendeinen Akkord oder eine Melodie zu ergeben (14, 6—10). Wohl sind auch die Worte der Propheten des alten Bundes dem Volke häufig unverständlich, aber nicht an dem Propheten und seiner Sprache liegt die Schuld, sondern an der Herzenshärtigkeit seiner Zuhörer, die nicht hören und nicht verstehen wollen[2]. Immer wieder wird die Verstocktheit des Volkes Israel betont, das nicht hören will, so klar und derb sich Jahwe auch durch den Mund seiner Propheten ausdrückt. Und wo in der späteren jüdischen und auch in der urchristlichen Literatur Weissagungen der von Gottes Geist erfüllten Männer der Vorzeit angeführt werden, da wird darauf hingewiesen, wie klar und unzweideutig der alte Gott durch den Mund seiner Propheten gesprochen hat, so daß es jeder verstehen konnte, der Ohren hatte zu hören. Paulus aber betont gerade die akustische und logische Unverständlichkeit der durch das πνεῦμα bewirkten Glossolalie, die eines Übersetzens in menschlich verständliche Laute, Wörter und Sätze bedarf. Seine Schilderung des Enthusiasmus der Korinther bewegt sich ganz im Vorstellungskreise des griechischen Prophetismus. Schon der Terminus γλώσσῃ λαλεῖν deutet darauf hin. Aus dem Alten Testament ist er nicht abzuleiten[3]. Bei Diodor IV 66 dagegen finden wir die ausdrückliche Erklärung: τὸ γὰρ ἐνθεάζειν κατὰ γλῶτταν ὑπάρχειν σιβυλλαίνειν[4], und bei Plutarch (De Pyth. orac.

1) Siehe DHG I S. 168ff.

2) Wenn Mosiman a. a. O. S. 38 in II. Kön. 9, 11: „Ihr kennt ja den Mann und sein Gerede", ein unverständliches Reden angedeutet sehen will, so gibt der Zusammenhang dazu keine Veranlassung. Jehu verstand den Mann sehr wohl und die anderen, denen Jehu seine Worte erzählte, ebenso. Dasselbe gilt für die anderen Stellen (Jes. 28, 10f.; Jer. 23, 30 u. 31; Jes. 8, 19), die M. mit dem Zungenreden in Verbindung bringen will.

3) Alle Stellen, die Gunkel a. a. O. S. 19 aus dem Alten Testament anführt (Num. 11, 25; I. Sam. 10, 6. 10; 18, 10; 19, 20ff.) bringen nur den Ausdruck התנבא und in der Septuaginta προφητεύειν, aber nichts dem typischen γλώσσῃ λαλεῖν Entsprechendes.

4) σιβύλλαν εἶναι C, σιβυλλιᾶν Wessel.

406 F) heißt es mit Bezug auf das Reden der Pythia: ἀφελῶν δὲ τῶν χρησμῶν ἔπη καὶ γλώσσας καὶ περιφράσεις καὶ ἀσάφειαν. Die dionysische Sprachbegeisterung aber heißt schon bei Aristophanes[1] γλώττης βακχεῖα. Vom griechischen Prophetismus her erklärt sich auch die akustische und logische Unklarheit und Verworrenheit, die Paulus als ein Merkmal der Glossolalie anführt. Ich erinnere an die bekannte Überlieferung, nach der die Pythia in Delphi, vom πνεῦμα μαντικόν in Enthusiasmus versetzt, abgerissene, unzusammenhängende Worte stammelte, die von den Priestern aufgeschrieben, ergänzt und zu vernünftigen Sätzen, ja zu Versen zusammengestellt wurden[2]. Man denke auch an Heraklits Wort von der Sibylle, die mit rasendem Munde Ungelachtes und Ungeschminktes und Ungesalbtes redet[3], oder an den anderen Satz: „Der Herr, der das Orakel in Delphi besitzt, sagt nichts und birgt nichts, sondern er deutet an“[4].

2. Nicht aber nur das γλώσσῃ λαλεῖν, sondern auch das προφητεύειν in dem Sinne, wie Paulus es gerade hier verstanden wissen will, findet im griechischen Schrifttum eine Parallele. Hier finden wir einen überraschenden Zusammenklang zwischen Paulus und Platon. Paulus stellt dem γλώσσῃ λαλεῖν das προφητεύειν gegenüber. Der προφήτης soll durch seinen menschlichen Verstand (νοῦς) die Worte des unter dem Einfluß des πνεῦμα Redenden interpretieren und so für die sittliche Förderung der ganzen Gemeinde verwendbar machen. Ganz in demselben Sinne will Platon das Wort προφήτης verstanden wissen, wenn er (Tim. 72 A) sagt: τοῦ δὲ μανέντος ἔτι τε ἐν τούτῳ μένοντος οὐκ ἔργον τὰ φανέντα καὶ φωνηθέντα ὑφ' ἑαυτοῦ κρίνειν, ἀλλ' εὖ καὶ πάλαι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τά τε αὑτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι μόνῳ προσήκειν· ὅθεν δὴ καὶ τὸ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ ταῖς ἐνθέοις μαντείαις κριτὰς ἐπικαθιστάναι νόμος· οὓς μάντεις αὐτοὺς ὀνομάζουσί τινες, τὸ πᾶν ἠγνοηκότες, ὅτι τῆς δι' αἰνιγμῶν οὖτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταί, καὶ οὔ τι μάντεις, προφῆται δὲ μαντευομένων δικαιότατα ὀνομάζοιντ' ἄν[5].

---

1) Ran. 353: εὐφημεῖν χρὴ κἀξίστασθαι τοῖς ἡμετέροισι λόγοισιν, ὅστις ... μηδὲ Κρατίνου τοῦ ταυροσφάγου γλώττης βακχεῖ' ἐτελέσθη. Vgl. hierzu Maaß, Orpheus, München 1895 S. 106.

2) Welcher Art diese unverständlichen, der Auslegung bedürftigen Worte waren, die die Pythia hervorstieß, läßt eine Stelle bei Plutarch De Pyth. orac. 406 E vermuten: ἀνέπαυσε δὲ τὴν Πυθίαν ὁ θεὸς „πυριανοὺς“ μὲν ὀνομάζουσαν τοὺς αὑτῆς πολίτας, „ὀφιοβόρους“ δὲ τοὺς Σπαρτιάτας, „ὀρεᾶνας“ δὲ τοὺς ἄνδρας, „ὀρεμπότας“ δὲ τοὺς ποταμούς. Vgl. Mosiman a. a. O. S. 42.

3) Diels, Vors.[3] 12 B 92.

4) Ebenda 12 B 93.

5) Auch Feine führt in seinem Artikel „Zungenreden“ in Haucks Realenzyklopädie diese Platonstelle an und fügt (S. 755) hinzu: „Hier haben wir also ganz analog wie bei Paulus die Scheidung und Nebeneinanderstellung der Ekstatiker und der Propheten, nur mit dem Unterschied, daß bei Paulus nicht der Prophet, sondern der Hermeneut die Deutung der Glossenrede zu geben hat“. Das ist irreführend. Paulus macht keinen Unterschied zwischen einem Hermeneuten und einem Propheten. Er erwähnt nur den Propheten und stellt diesen genauso wie Platon in Gegensatz zum Ekstatiker.

Paulus bekämpft demnach die zügellose ekstatische Raserei der korinthischen Gemeinden nicht durch Gründe, die der jüdischen Anschauung vom Wirken und Wesen des heiligen Geistes entnommen sein könnten, er gibt vielmehr Anweisungen zu einer vernünftigen Ausnutzung der pneumatischen Gaben, die an die Vorschriften erinnern, die Platon für die Verwertung der enthusiastischen Mantik aufstellt. Es soll damit durchaus nicht behauptet sein, daß Paulus irgendwie von Platon abhängig sein könnte. Paulus folgt hier vielmehr einer gerade in der hellenistisch-religiösen Spekulation seiner Zeit weitverbreiteten Tendenz, die sich seit Platon bemerkbar macht. Hatte Platon auf der einen Seite die gesamte griechische Mystik, so wie er sie vorfand, von der enthusiastischen Mantik bis zum Mysterienkult mit schärfsten Worten bekämpft[1], auf der anderen Seite aber dieselben mystischen Vorstellungen und Gedanken in veredelter Form ins Ethische umgebogen und so seine ganze Philosophie letzten Endes in ein mystisches Emporstreben der Menschenseele aus dem Reiche des Werdens und des Scheines in die Welt der Ideen ausklingen lassen, so finden wir in der jüngeren Stoa und im späteren Platonismus dieselbe Verachtung der Mystik in ihren primitiven Formen im Gegensatz zu der Auffassung der Philosophie selbst als des höchsten Mysteriums. Am klarsten wird die Sache bei Philon. Er verachtet und verurteilt die landläufige Mystik seiner Zeit, ist aber selbst von mystischen Antrieben tief durchdrungen, empfindet seine religiöse Spekulation als das heiligste Mysterium und verbindet mit der mystischen Ekstase die höchste Sittlichkeit. Ganz ebenso verhält sich Paulus da, wo es sich um das Pneumatische handelt. Er lebt und webt selbst in einer religiösen Mystik, die ganz im Dienste der Ethik aufgeht. In Korinth dagegen trifft er auf eine pneumatische Bewegung, die noch völlig auf der primitiven Stufe mystischen Erlebens steht und sich ganz in den Formen griechischer Orgiastik austobt. Den Korinthern genügt es, wenn das πνεῦμα überhaupt da ist und wirkt. Dagegen tritt Paulus auf und stellt dem πνεῦμα den sittlich verantwortlichen Menschengeist (νοῦς) gegenüber, ebenso wie es alle die taten, die es in seiner Zeit überhaupt mit der Moral ernst nahmen. Er setzt hier nicht griechische und alttestamentliche Auffassung vom Wirken des Geistes einander entgegen, sondern griechische primitive Mystik und die auf einer höheren Stufe stehende hellenistische religiöse Auffassung von der Verwertung der Geistesgaben im Dienste der Ethik.

Aus dieser Interpretation der ersten Verse heraus ist nun das ganze Kapitel zu verstehen. Paulus geht im folgenden von sich selbst und seinen Erfahrungen aus. Er besitzt sowohl die Gabe der Glossolalie wie kein anderer als auch die Fähigkeit der Prophetie. Für seine Missionstätigkeit erklärt er sein Zungenreden als unfruchtbar; er will in der Gemeinde lieber fünf Worte reden mit seinem eigenen Verstande als zehntausend Worte mit Zungen, da es ihm auf das Verstehen seiner Worte ankommt. Auch in dem aus Jesaja 28, 11. 12 herbeigezogenen Zitat, das an sich mit der Glos-

1) Vgl. hierfür und für das Folgende DHG I S. 168ff.

solalie nichts zu tun hat: „Mit anderen Zungen und mit anderen Lippen werde ich zu diesem Volke reden, und auch so werden sie mich nicht verstehen", ist der Nachdruck auf das „nicht verstehen" zu legen, sonst ist der Sinn der folgenden Verse nicht faßbar. Denn wenn Paulus sagt: „Die Zungen sind zum Zeichen nicht den Ungläubigen, sondern den Gläubigen", so soll das nicht heißen, daß die Christen sich den Ungläubigen gegenüber der Glossolalie bedienen sollen, sondern nur, daß Gott zu den Ungläubigen mit Zungen reden lassen wird, sie aber werden und sollen ihn nicht verstehen; denn wenn die ganze Gemeinde zusammenkäme und alle redeten mit Zungen, so würden die Laien und Ungläubigen sie nicht verstehen und für verrückt halten, und zwar darum, weil das so Gottes schon bei Jesaja geäußerter Wille ist. Darum weist er seine Gemeinden an, sich schon um der Ungläubigen willen nur der vernünftigen Prophetie zu bedienen; denn nur so werden diese zuhören können und sich bekehren. Zu beachten ist auch noch von einem anderen Gesichtspunkte aus die Wahl gerade dieses Zitats. Mit „anderen" Zungen wird Gott zu seinem Volke reden, also nicht so, wie er sonst es durch den Mund seiner Propheten tat, die vom Geiste getrieben wurden. Mit diesen anderen Zungen wird die Glossolalie in der Gemeinde identifiziert und dadurch in Gegensatz gestellt zu der eigentlichen, also nicht glossolalischen alttestamentlichen Prophetie.

Der letzte Abschnitt des Kapitels gibt uns dann noch mancherlei Einblicke in die Zustände, die in der Gemeinde von Korinth durch die Zügellosigkeit der Glossolalie entstanden sind. Ein wirres Durcheinander muß hier in den Versammlungen geherrscht haben. Jeder hat geredet, was das πνεῦμα ihm eingab, ja auch der nicht Begeisterte muß seinen Zustand der Nüchternheit als eine Schmach empfunden und sich angestrengt haben, es trotz fehlendem Enthusiasmus den andern im Reden gleichzutun. Auch die Frauen haben sich am Zungenreden beteiligt oder doch wenigstens in der Gemeinde mitgesprochen.

Als Ergebnis unserer Betrachtung der paulinischen Behandlung der Glossolalie können wir nunmehr folgendes zusammenfassen: In einzelnen hellenistischen Gemeinden galt das Zungenreden als die Geistesgabe überhaupt und wurde als solche mit τὰ πνευματικά schlechthin bezeichnet. Als ihr wichtigstes Merkmal betont Paulus ihre akustische und logische Unverständlichkeit, die sie ihm für den Dienst in der Gemeinde und für die Heidenmission untauglich erscheinen läßt, so sehr er auch von dem Segen des durch sie vermittelten unmittelbaren Verkehrs mit der Gottheit für den Einzelnen überzeugt ist. Die Glossolalie tritt hierdurch in scharfen Gegensatz zur alttestamentlichen Prophetie auf der einen und zu der in den Dienst der Ethik gestellten höheren Mystik des Hellenismus auf der anderen Seite.

Betrachten wir von hier aus die Schilderung des zum ersten Male auftretenden Zungenredens im Pfingstwunder der Apostelgeschichte, so fallen sofort die großen Unterschiede in der ganzen Auffassung und Bewertung des Vorganges ins Auge. Es ist eigentlich nur ein Motiv, in dem beide

Berichte miteinander übereinstimmen: die Beurteilung der Glossolalie als der Geistesgabe κατ' ἐξοχήν. Auch in der Apostelgeschichte ist sie die erste Wirkung, die der in Sturm und Feuer kommende Geist ausübt. Während aber Paulus an ihr vor allem die Sinnlosigkeit und Unverständlichkeit der ausgesprochenen Worte hervorhebt, kehrt die Erzählung des Lukas den Sachverhalt um. Zunächst wird aus den ἑτερογλώσσοις des von Paulus angeführten Jesaiaszitates ein unzweideutiges λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις in dem Sinne von „Reden in fremden Sprachen". Dies Reden in fremden Sprachen aber dient nicht dazu, die Glossolalie für die Zuhörer unverständlich zu machen, im Gegenteil: erst durch das Reden in fremden Sprachen werden die Jünger der mannigfach zusammengesetzten Menge verständlich, da so ein jeder die Sprache an sein Ohr schlagen hört, den eigenen Dialekt, in dem er geboren wurde. Ebenso ist der Gegensatz der alttestamentlichen Prophetie zur Glossolalie, den wir in der paulinischen Auffassung fanden, verwischt. Durch die Anführung der Joëlstelle wird das πνεῦμα ἅγιον mit dem Gottesgeist identifiziert, der jetzt im Augenblick des Pfingstwunders nicht nur auf Gottes erwählte Propheten, zu denen auch Jesus selbst zählt (Act. 2, 30), sondern auf alles Fleisch ausgegossen wird. Dadurch wird zugleich der von Paulus durchgeführte Unterschied zwischen Glossolalie und Prophetie aufgehoben.

Gänzlich andere Gedanken, als sie einen Paulus bewegten, haben sich hier zu dem Bericht vom ersten Auftreten der Glossolalie zusammengeballt. Hier den eigentlichen Kern der Sache, in dem das Wesen der Glossolalie besteht, herauszuschälen und alles Beiwerk davon abzusondern, dazu kann uns nur eine spezielle Analyse der lukanischen Darstellung des Pfingstwunders verhelfen, an die wir nun heranzugehen haben.

Fr. Spitta[1] zerlegt den Bericht über das Pfingstwunder in folgende beiden Quellen (A und B), die von dem Redaktor (R) miteinander verschmolzen wurden:

A.

I 26 ... καὶ ἔπεσεν ὁ κλῆρος ἐπὶ Μαθθίαν, καὶ συνκατεψηφίσθη
II 1. 4 μετὰ τῶν ἕνδεκα ἀποστόλων. καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι . . .
ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου καὶ ἤρξαντο λαλεῖν
[ἑτέραις] γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι
12 αὐτοῖς. ἐξίσταντο δὲ πάντες καὶ διηποροῦντο, ἄλλος πρὸς
13 ἄλλον λέγοντες· τί θέλει τοῦτο εἶναι; ἕτεροι δὲ διαχλευάζοντες ἔλεγον ὅτι γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσίν.

B.

II 1 Τῇ δὲ ἡμέρᾳ τῆς πεντηκοστῆς ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ
2 τὸ αὐτό. καὶ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὥσπερ

1) Die Apostelgeschichte, Halle 1891 S. 52. Ich wähle die Spitta'sche Behandlung des Pfingstwunders deshalb, weil sie mir auf alle anderen späteren Darstellungen des Gegenstandes aufs stärkste eingewirkt zu haben scheint.

φερομένης πνοῆς βιαίας καὶ ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον οὗ ἦσαν καθήμενοι, καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός. . . . . Ἦσαν δὲ ἐν Ἰερουσαλὴμ ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν. γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης συνῆλθεν τὸ πλῆθος καὶ συνεχύθη, ὅτι (11) ἤκουον εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ, 9 Πάρθοι καὶ Μῆδοι καὶ Ἐλαμεῖται καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν, Ἰουδαίαν τε καὶ Καππαδοκίαν, Πόντον καὶ 10 τὴν Ἀσίαν, Φρυγίαν τε καὶ Παμφυλίαν, Αἴγυπτον καὶ τὰ μέρη τῆς Λιβύης τῆς κατὰ Κυρήνην, καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, 43 Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι, Κρῆτες καὶ Ἄραβες . . . . . ἐγίνετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος. πολλὰ δὲ τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο ἐν Ἰερουσαλήμ, φόβος τε ἦν μέγας ἐπὶ πάντας.

Zu beiden gibt Spitta folgende zusammenfassende Erklärung:

„Von diesen beiden sehr verschiedenen Berichten ist der erste ohne weiteres deutlich: An ihrem gewöhnlichen Aufenthaltsorte, dem Tempel, ist die Schar der Jünger Jesu zusammengekommen, um durch Ergänzung der durch den Tod des Judas unvollständig gewordenen heiligen Zwölfzahl sich zum Werke der Bezeugung Jesu als des Christus zu rüsten. Nachdem zwei passende Personen ausgewählt sind, fleht die Gemeinde zu Gott, daß er durch das Los anzeigen wolle, wer von den beiden der Geeignete sei. Das Los fällt auf Matthias, er wird der heiligen Zwölfzahl zugezählt. Da ergreift die Apostel plötzlich der Geist, und sie beginnen mit Zungen zu reden. Während die große Versammlung staunend auf das ungewohnte Schauspiel blickt, haben andere, die als Fremde hinzutreten, den Eindruck, daß die Zungenredner betrunken seien. Diese Deutung der Erscheinung gibt dem Petrus Anlaß zu einer Rede, welche zu dem bisherigen Bericht noch den neuen Zug hinzufügt, daß jenes Ereignis zur Zeit des Morgengebets, um 9 Uhr, stattgefunden habe.

Mit einer genaueren Zeitangabe, welche in A fehlt, beginnt B, daß nämlich das zu Berichtende am Pfingsttage stattgefunden habe. Während die Jünger in ihrer Privatwohnung sich aufhalten, hören sie einen gewaltigen Ton, der sich mit dem Brausen des Sturmes vergleichen läßt, und sehen Zungen, die sich aus einem feuerartigen Strome zerteilt haben. Was es um dieses Ereignis sei, wird erst klar, nachdem berichtet ist, daß sich in Jerusalem Angehörige der verschiedenen Weltvölker befunden haben. Diese strömen zusammen, als jener brausende Ton erschallt, und sind erschüttert, als sie, ein jeder in seiner Muttersprache, eine Verkündigung der Großtaten Gottes hören — und zwar, wie der Zusammenhang schließen läßt, durch das Organ jener wunderbaren Zungen. Es ergreift sie alle Furcht, und diese steigert sich, als durch die Apostel Wunder und große Zeichen geschehen. — Was an dieser Erzählung dunkel ist, wird klar, sobald man die oben besprochene offenbare Parallele herbeizieht, welche die jüdischen Berichte über das Ereignis bieten, dessen man sich im späteren Judentum am

Pfingsttage erinnerte, die Gesetzgebung auf Sinai: der gewaltige Ton, die feurigen Zungen, die Sprachen der Welt, alles dieses ist dort vorgebildet".

Für diese spätjüdische Darstellung der Gesetzgebung auf dem Sinai werden von Spitta folgende Parallelen angegeben[1]:

Philon, De spec. leg. II § 189 M. 295: τότε γὰρ ἀπ' οὐρανοῦ φωνὴ σάλπιγγος ἐξήχησεν, ἣν εἰκὸς ἄχρι τῶν τοῦ παντὸς φθάσαι περάτων, ἵνα καὶ τοὺς μὴ παρόντας καὶ μόνον οὐκ ἐν ἐσχατιαῖς κατοικοῦντας διὰ τοῦ συμβεβηκότος ἡ πτοία ἐπιστρέψῃ λογισαμένους, ὅπερ εἰκός, ὅτι τὰ οὕτως μεγάλα μεγάλων ἀποτελεσμάτων ἐστὶ σημεῖα· τί δὲ μεῖζον ἢ ὠφελιμώτερον εἰς ἀνθρώπους ἐλθεῖν ἐδύνατο τῶν γενικῶν νόμων, οὓς προεφήτευσεν ὁ θεὸς, οὐ δι' ἑρμηνέως καθάπερ τὰ ἐν εἴδει νόμιμα. τοῦτο μὲν ἐξαίρετον τοῦ ἔθνους· κοινὸν δὲ πρὸς πάντας ἀνθρώπους ἐκεῖνο.

Damals ertönte nämlich vom Himmel Trompetenschall, der wohl bestimmt war, bis ans Ende der Welt zu dringen, damit auch die Nichtanwesenden und sozusagen am Weltende Wohnenden durch den Vorgang erschreckt und aufmerksam gemacht würden, da sie doch zu dem Schlusse gelangen mußten, daß so große Zeichen auf die Vollendung großer Dinge hinweisen; wie konnte aber den Menschen etwas Größeres und Nützlicheres zuteil werden als die (Offenbarung der) Hauptgesetze, die Gott ⟨selbst⟩ verkündete, nicht durch einen Mittler, wie die Einzelgesetze? Dies die besondere Bedeutung für das (jüdische) Volk; für alle Menschen aber die folgende.

— De decal. § 32ff. M. 185: τοὺς δέκα λόγους ἢ χρησμούς . . . ὁ πατὴρ τῶν ὅλων ἐθέσπισεν, ἆρά γε φωνῆς τρόπον προέμενος αὐτός; ἄπαγε, μηδ' εἰς νοῦν ποτ' ἔλθοι τὸν ἡμέτερον· οὐ γὰρ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός, στόματος καὶ γλώττης καὶ ἀρτηριῶν δεόμενος. ἀλλά γέ μοι δοκεῖ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἱεροπρεπέστατόν τι θαυματουργῆσαι κελεύσας ἦχον ἀόρατον ἐν ἀέρι δημιουργηθῆναι, πάντων ὀργάνων θαυμασιώτερον, ἁρμονίαις τελείαις ἡρμοσμένον, οὐκ ἄψυχον ἀλλ' οὐδ' ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τρόπον ξῴου συνεστηκότα, ἀλλὰ ψυχὴν λογικὴν

Die zehn Worte oder göttlichen Aussprüche . . . hat der Vater des Weltalls geoffenbart. Also hätte Gott eine Art Stimme gehabt, mit der er selbst sie ausgesprochen? Nicht doch! Solches darf uns gar nicht in den Sinn kommen. Denn nicht wie ein Mensch ist Gott, daß er des Mundes, der Zunge, der Arterien bedürfe. Vielmehr scheint er mir zu jener Zeit etwas Hehres und Wunderbares geschaffen zu haben, indem er befahl, daß ein unsichtbarer Schall in der Luft sich bilde, wunderbarer als alle Instrumente der Welt, ausgestattet mit vollkommenen Harmonien, nicht ohne Seele, aber auch

1) Ich zitiere sie nach der Cohn-Wendland'schen Ausgabe, füge die Übersetzungen hinzu und gehe, wo es für den Sinn des Ganzen notwendig ist, über die von Spitta aus dem Zusammenhang herausgerissenen Sätze hinaus.

ἀνάπλεω σαφηνείας καὶ τρανότητος, ἣ τὸν ἀέρα σχηματίσασα καὶ ἐπιτείνασα καὶ πρὸς πῦρ φλογοειδὲς μεταβαλοῦσα καθάπερ πνεῦμα διὰ σάλπιγγος φωνὴν τοσαύτην ἔναρθρον ἐξήχησεν, ὡς τοῖς ἔγγιστα τοὺς πορρωτάτω κατ' ἴσον ἀκροᾶσθαι δοκεῖν . . . . τὴν δὲ κεκαινουργημένην φωνὴν ἐπιπνέουσα θεοῦ δύναμις ἤγειρε καὶ ἐζωπύρει καὶ ἀναχέουσα πάντῃ τὸ τέλος τῆς ἀρχῆς ἀπέφαινε τηλαυγέστερον, ἀκοὴν ἑτέραν πολὺ βελτίω τῆς δι' ὤτων ταῖς ἑκάστων ψυχαῖς ἐντιθεῖσα· ἡ μὲν γὰρ βραδυτέρα πως οὖσα αἴσθησις ἀτρεμίζει, μέχρις ἂν ὑπ' ἀέρος πληχθεῖσα διακινηθῇ, φθάνει δ' ἡ τῆς ἐνθέου διανοίας ὀξυτάτῳ τάχει προϋπαντῶσα τοῖς λεγομένοις.

nicht wie ein aus Leib und Seele bestehendes Lebewesen, sondern bloß eine vernunftbegabte Seele voll Klarheit und Deutlichkeit; diese Seele, der Luft Gestalt gebend und sie weithin spannend und zur feuerroten Flamme wandelnd, ließ wie ein Lufthauch, der durch die Trompete gestoßen wird, eine Stimme mit so artikulierten Lauten ertönen, daß die ganz entfernt Stehenden in gleicher Weise wie die Nächsten sie zu hören glaubten. . . . Diese neugeschaffene Stimme dagegen ließ Gottes Allmacht durch einen Anhauch erwachen und anschwellen und überallhin erschallen, und sie machte das Ende noch helltönender als den Anfang, indem sie in der Seele eines jeden einen anderen und weit kräftigeren Schall hervorrief, als es der gewöhnliche durch das körperliche Ohr ist; denn das körperliche Gehörvermögen, das von Natur langsamer ist, bleibt ruhig, bis es von der Luft berührt und in Bewegung gesetzt wird, das Ohr des Geistes aber, der von Gott erfüllt ist, eilt mit äußerster Geschwindigkeit der Rede sogar voraus.

De decal. § 46f. M 188: φωνὴ δ' ἐκ μέσου τοῦ ῥυέντος ἀπ' οὐρανοῦ πυρὸς ἐξήχει καταπληκτικωτάτη, τῆς φλογὸς εἰς διάλεκτον ἀρθρουμένης τὴν συνήθη τοῖς ἀκροωμένοις[1], ἣ τὰ λεγόμενα οὕτως ἐναργῶς ἐτρανοῦτο, ὡς ὁρᾶν αὐτὰ μᾶλλον ἢ ἀκούειν δοκεῖν. ἐγγυᾶ-

Eine Stimme ertönte darauf mitten aus dem vom Himmel herabkommenden Feuer, alle mit ehrfurchtsvollem Schrecken erfüllend, indem die Flamme sich zu artikulierten Lauten wandelte, die den Hörenden vertraut waren, wobei das Gesprochene so deutlich klang, daß man es eher

1) Es ist mir unverständlich, wie Spitta (S. 28) aus diesen Worten folgenden Sinn herauslesen kann: „Philo spricht es geradezu aus, daß sich das göttliche Feuer als Träger der göttlichen Stimme, indem es in verschiedene Teile sich zerteilt (wo steht das?), zu den verschiedensten Sprachen artikuliert habe" (hier ist nur von einem διάλεκτος die Rede).

ται δέ μου τὸν λόγον ὁ νόμος, ἐν ᾧ γέγραπται· „πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνήν“ (Exod. 20, 18)· ἐμφαντικώτατα· τὴν μὲν γὰρ ἀνθρώπων ἀκουστὴν εἶναι συμβέβηκεν, ὁρατὴν δὲ ὡς ἀληθῶς τὴν θεοῦ. διὰ τί; ὅτι ὅσα ἂν λέγῃ ὁ θεός, οὐ ῥήματά ἐστιν ἀλλ' ἔργα, ἅπερ ὀφθαλμοὶ πρὸ ὤτων δικάζουσι.

zu sehen als zu hören glaubte[1]. Es bestätigt mir meine Behauptung die heilige Schrift, in der es heißt: Alles Volk sah die Stimme“ (II.Mos.20,18)[2]; höchst bedeutsam, denn Menschenstimme ist zu hören, die Stimme Gottes aber ist in Wahrheit zu sehen; warum? weil es nicht Worte sind, was Gott redet, sondern Taten, die das Auge besser unterscheidet als das Ohr.

Betrachten wir zunächst diese philonischen Stellen, so läßt sich aus ihnen wohl auf den ersten Blick ein gewisser Parallelismus zum Berichte des Pfingstwunders herauslesen; aber man darf auch die scharfen Unterschiede nicht verwischen, die hier zwischen beiden vorliegen. Es ist wohl bei Philon die Rede von einer φωνή (ἦχος), die vom Himmel kommt und die zunächst als Trompetenklang näher charakterisiert wird; es ist auch davon die Rede, daß diese eine Stimme von allen Menschen auf der ganzen Welt gehört wird; auch ein Zusammenhang dieser Stimme mit einer Feuererscheinung ist da, weiter aber geht der Parallelismus nicht. Wir finden hier nichts davon gesagt, daß sich die Flamme in einzelne Feuerzungen zerteilt. Es steht nichts davon da, daß die eine Stimme sich in verschiedene Sprachen verwandelt, sie setzt sich nur in artikulierte Laute des einen Dialekts um, der den Zuhörern am Sinai geläufig war. Die Stimme bleibt die eine Stimme Gottes, die als ein Feuer erscheint, weil Gottes Stimme mehr mit dem geistigen Auge zu erschauen, als mit dem körperlichen Ohre zu vernehmen ist. Was sich aus Philon belegen läßt, sind im Pfingstberichte einzig und allein die Worte: καὶ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος[3]. Schon die nähere Erklärung dieses Geräusches als eines dahinfahrenden gewaltigen Windes, die die lutherische Übersetzung des ἦχος mit „Brausen“ durchaus rechtfertigt, ist nicht philonisch, da es sich bei ihm um einen dem Klang der Trompete, aber nicht dem Brausen des Windes ähnlichen Schall handelt. Gar nicht aber lassen sich aus Philon die γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός und das Sprachenwunder erklären. Philon lebt in einer ganz anderen Gedankenwelt, von der weder die Quellen noch der Redaktor der Apostelgeschichte eine Ahnung haben.

Die fehlende Verbindung zwischen Philon und dem Berichte der Acta stellt nun Spitta her durch Heranziehen von Stellen aus der talmudischen

1) Über die sichtbare Stimme vgl. auch De migr. Abr. § 47 M 443. De vita Mos. II § 213 M 167.

2) Über diese Übersetzung und Auslegung der Bibelstelle vgl. DHG I S. 220, 3.

3) Schon die folgenden Worte: ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας entsprechen dem philonischen Berichte nicht mehr. Unter all den Naturereignissen, die die Gesetzgebung auf dem Sinai begleiten und die Philon De decal. § 44 M 187 aufzählt, findet sich gerade der Sturm nicht.

Literatur, die er geschickt zwischen die Zitate aus Philon einschiebt. Diese Stellen lauten:

Sifre Deut. 33, 2: Als Gott herabkam, um das Gesetz den Israeliten zu geben, erschien er nicht Israel allein, sondern allen anderen Nationen.

Sebachim bab. 116a: Rabbi Elieser sagt: Als das Gesetz den Israeliten gegeben ward, erscholl die Stimme desselben von einem Ende der Welt zum andern. Schrecken ergriff alle Völker der Welt.

Schemot rabba 70d: R. Jochanan sagt: Die Stimme von Sinai ward zerteilt in 70 Stimmen und 70 Sprachen, daß sie alle Nationen der Welt hörten.

Midrasch Tauchumah 26c: Obgleich die zehn Gebote mit einem einzigen Laute verkündigt wurden, heißt es doch: Alles Volk hörte die Stimmen; das kommt daher: als die Stimme ausging, ward sie geteilet in 7 Stimmen und ging dann über in 70 Zungen, und jedes Volk vernahm das Gesetz in seiner Muttersprache.

Midrasch Tillin ψ 68, 12: Der Herr gibt das Wort, der Verkündigerinnen ist eine große Schar. Als das Wort ausging, ward es in 7 Stimmen und von den 7 Stimmen in 70 Zungen geteilt. Gleichwie viele Feuerfunken da- und dorthin herausspringen, wenn der Mensch auf den Amboß schlägt. Also war auch der verkündigenden Gottesstimmen eine große Schar. Schabbath bab. 88b.

Alle diese Stellen stimmen mit Philon nur in einem einzigen Punkte überein, nämlich darin, daß die göttliche Stimme bei der Gesetzgebung auf dem Sinai bis an die Enden der Welt gehört wurde. Sie unterscheiden sich von Philon dadurch, daß in all diesen Zitaten bis auf ein nichtssagendes Gleichnis von dem Feuer als Träger der Stimme nicht die Rede ist. Die eigenartige Verbindung der Stimme mit πῦρ und πνεῦμα, ihre Darstellung als einer selbständigen ψυχὴ λογική müssen wir demnach für philonisches, an stoische Vorstellungen anknüpfendes Eigengut halten. Vor allem aber unterscheiden sich die Talmudstellen dadurch von Philons Darstellung, daß hier sich die eine Stimme in viele teilt und diese vielen Stimmen als verschiedene Sprachen erscheinen. Das ganze Sprachenwunder ist also nur aus diesen Talmudstellen, nicht aber aus Philon zu erklären. Da wir nun bei Philon wohl eine Feuererscheinung finden, aber kein Sprachenwunder, in den Talmudstellen das Sprachenwunder, aber keine Feuererscheinung, darf man auf keinen Fall schließen, daß das Sprachenwunder und die Feuererscheinung so zusammengehören, daß eins ohne das andere nicht zu denken wäre. Wer daher aus irgendeiner jüdischen Quelle das Sprachenwunder in den Pfingstbericht der Apostelgeschichte herübernahm, konnte deshalb kaum aus derselben Quelle das Auftreten der Feuerzungen entnommen haben. Wer aus philonischer Tradition schöpfte, der fand hier wohl eine Feuererscheinung, nicht aber ein Sprachenwunder, da Philon dies für seine Auffassung des ganzen Vorgangs, nach der die Gottesstimme nicht von leiblichen Ohren gehört und verstanden zu werden braucht, sondern intuitiv mit dem Auge des Geistes erschaut wird, gar nicht braucht. Kurz: das

Sprachenwunder hat ursprünglich mit den γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός nichts zu tun.

So richtig es daher auch sein mag, das Sprachenwunder des Pfingstberichtes mit der jüdischen Tradition von der allen Völkern in ihrer eigenen Sprache verkündeten Gesetzgebung am Sinai in Parallele zu setzen, so werden wir doch hiervon die Worte loszutrennen haben: καὶ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας καὶ ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον οὗ ἦσαν καθήμενοι, καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός, zu denen wir getrost die von Spitta als unverständlicher Zusatz des Redaktors ausgeschiedenen Worte: καὶ ἐκάθισεν (ἐκάθισαν) ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν, wieder hinzufügen.

Hierfür bei Philon eine Parallele zu finden, hindern uns folgende Gründe: Es ist bei Philon nirgends die Rede von einem durch Sturmwind hervorgebrachten oder einem heftigen Winde ähnlichen Brausen, sondern von einem Trompetenschall. Es werden bei Philon auch nicht einzelne feuerähnliche Zungen, die sich zerteilten, erwähnt, sondern die als πῦρ und πνεῦμα erscheinende Stimme ist eine einzige, ungeteilte, ein selbständiges, persönliches Wesen, eine ψυχὴ λογική, die mehr geistig erschaut als körperlich gehört wird. Ferner ist auch im Pfingstbericht die Wiederaufnahme des ἦχος durch die Worte: γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης recht auffällig, wo man doch erwartete τοῦ ἤχου τούτου. Die φωνή paßt zum Sprachenwunder, der ἦχος nicht.

Auf Grund dieser Beobachtungen werden wir zu dem Schlusse gedrängt, daß in der Beschreibung des Pfingstwunders neben dem Anklang an das Sprachenwunder bei der Gesetzgebung auf dem Sinai und neben der Schilderung des ersten Auftretens der Glossolalie noch ein anderes, ein drittes Motiv steckt, das der Kompilator mit in das Ganze hineinverarbeiten wollte, ein Motiv, das in den bisher unerklärten Sätzen von dem sturmesähnlichen Brausen und den Feuerzungen, die sich auf die Häupter der Jünger setzen und den heiligen Geist selbst darstellen, zur Auswirkung kam. Dieses dritte Motiv läßt sich leicht auffinden, wenn man auf den Sinn achtet, den Lukas selbst dem ganzen Pfingstwunder zu geben wünscht. Die Rede des Petrus beginnt mit der Erklärung des Wunders und stellt es dar als die Erfüllung der im Propheten Joël gegebenen Weissagung:

καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός,
ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα,
καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν,
καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν �ράσεις ὄψονται,
καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται·
καί γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου
ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου,
καὶ προφητεύσουσιν.
καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω
καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω,
αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ.

ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος
καὶ ἡ σελήνη εἰς αἷμα,
πρὶν ἐλθεῖν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ.
καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἐὰν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.

Die Übereinstimmung mit dieser Weissagung zu erweisen, darauf ist der ganze Bericht über das Pfingstwunder eingestellt. Bevor aber die Aufmerksamkeit des Lesers auf diese Prophetenstelle gelenkt wird, hat Lukas gleich im Eingangskapitel seiner Schrift das Pfingstwunder vorbereitet und seinen Sinn im voraus klargelegt:

1, 4—5: καὶ συναλιζόμενος παρήγγειλεν αὐτοῖς ἀπὸ Ἰεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι, ἀλλὰ περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς ἣν ἠκούσατέ μου· ὅτι Ἰωάνης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας.

8: ἀλλὰ λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς, καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἰερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρίᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.

Als eine Taufe mit heiligem Geiste wird hier das zu erwartende Pfingstwunder bezeichnet, und diese Taufe wird in Beziehung gesetzt zu dem Spruch des Johannes von dem, der da kommen soll, zu taufen mit dem heiligen Geiste[1]. Die durch Christus zu vollziehende und ihm selbst in seinem Erdendasein verliehene Geistestaufe aber haben wir bereits kennen gelernt als eine Feuertaufe[2]. Sie ist es offenbar, die Lukas vorschwebte, als er den Bericht über das Pfingstwunder zusammensetzte. Von hier aus erklären sich die Feuerzungen, die an den Jüngern gesehen werden. Sie sind die σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω zusammen mit dem Zungenreden und den durch die Jünger vollzogenen Wundern. Die τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ

1) Für den Verfasser der Apostelgeschichte und seine Quellen ist überhaupt die Jordantaufe der Anfang und die göttliche Beglaubigung der Tätigkeit des Heilands auf Erden, vgl. 1, 22; 10, 37f.; 12, 23f. Diese Jordantaufe wird dann das Urbild für die Geistesausgießung auf die Jünger nicht nur, sondern auch für den Geistesempfang überhaupt. Die Ausgießung des Geistes auf die Heiden (10, 44f.) wird von Petrus selbst mit der Jordantaufe und dem Pfingstwunder in eine Reihe gestellt (11, 15f.). Den gleichen Zusammenhang finden wir bei dem Überarbeiter des jüdischen Testamentes der zwölf Patriarchen (Jud. c. 24 p. 159): καὶ ἀνοιγήσονται ἐπ' αὐτῷ οἱ οὐρανοὶ ἐκχέαι πνεῦμα, εὐλογίαν πατρὸς ἁγίου, καὶ αὐτὸς ἐκχεεῖ πνεῦμα χάριτος ἐφ' ὑμᾶς. Vgl. hierzu H. Usener, Das Weihnachtsfest, Bonn 1889 S 150ff., der zum Schlusse zusammenfaßt: Die Ausgießung des Geistes am Pfingsttage war begleitet von dem Sausen eines gewaltigen Windstoßes, wovon das ganze Haus erfüllt ward, und von der Erscheinung feuriger Zungen, die sich auf jeden einzelnen niederließen. Das Urbild, von dem diese Vorstellungen abgezogen sind, fand sich in dem vorgeschobenen Abschnitt des alten Matthäusevangeliums. Wenn wir es nicht schon aus abgeleiteten Zeugnissen hätten folgern können (S. 62ff., wo Usener über die Feuererscheinung bei der Jordantaufe in der außerkanonischen urchristlichen Literatur handelt), hier müßte es uns klarwerden, wie genau die im Evangelium Christus im Gegensatze zu Johannes beigelegte Taufe mit Geist und Feuer (S. 65) in dem Vorgang am Jordan vorgebildet war.

2) Vgl. das II. Kapitel.

ἄνω aber fehlten noch. Sie anzudeuten, dazu dient das von Lukas wahrscheinlich aus einer anderen Quelle zur Feuererscheinung noch hinzugefügte Brausen vom Himmel. Der enge Zusammenhang zwischen dem göttlichen πνεῦμα und dem Wind und Sturm[1] legt diesen Gedanken sehr nahe. Daß aber auch das Kommen des den Enthusiasmus bewirkenden mystischen πνεῦμα in der hellenistischen Vorstellung mit einem Brausen verbunden gedacht wurde, lehrt folgende Stelle aus dem Buche über die Mysterien (3, 2): καὶ ποτὲ μὲν ἀφανὲς καὶ ἀσώματον πνεῦμα περιέχει κύκλῳ τοὺς κατακειμένους, ὡς ὅρασιν μὲν αὐτοῦ μὴ παρεῖναι, τὴν δὲ ἄλλην συναίσθησιν καὶ παρακολούθησιν ὑπάρχειν, ῥοιζομένου τε ἐν τῷ εἰσιέναι καὶ περικεχυμένου πανταχόθεν ἄνευ τινὸς ἐπαφῆς, und Timarchos hört im Trophonionorakel, als der Geist sich eingestellt hatte, undeutlich eine Art Rauschen, das über seinem Kopfe dahinstrich und von dem eine liebliche Stimme ausging[2].

Betrachten wir die Pfingsterzählung als eine Angleichung an verschiedene Berichte von der Jordantaufe, so ließe sich vielleicht von hier aus auch eine Erklärung für das aus dem logischen Zusammenhange herausfallende: ἐκάθισεν ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν, finden. Die Erzählungen von der Jordantaufe enthalten ja auch das Motiv des heiligen Geistes, der sich als Taube herabläßt, und unter diesem Bilde konnte man wohl sagen, daß der Geist sich eben als Taube auf Jesus „setzte", ein Ausdruck, der dann in die lukanische Schilderung der Geistverleihung hinübergeschleppt wurde. Mehr als eine Vermutung kann das natürlich nicht sein.

So stellt sich der Pfingstbericht des Lukas dar als eine Legende, zusammengewoben aus mannigfachen Motiven. Das Ganze soll eine Taufe mit dem heiligen Geiste darstellen, so wie sie Jesus einmal selbst im Jordan empfing, nur diesmal in viel größerem Stile. Es soll aber auch zugleich das erste Ausbrechen der Glossolalie geschildert werden. In diese Schilderung aber drängt sich hinein der seltsame Bericht von dem Sprachenwunder. Scheiden wir die einzelnen Motive voneinander ab, so erhalten wir folgendes Bild:

1 Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς ἦσαν πάντες
2 ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό· καὶ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος
ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας καὶ ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶ-
3 κον οὗ ἦσαν καθήμενοι, καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι
γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός, καὶ ἐκάθισεν ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν,
4 καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου, καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς.
5 Ἦσαν δὲ εἰς Ἰερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, ἄνδρες εὐλαβεῖς
6 ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν· γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης συνῆλθεν τὸ πλῆθος καὶ συνεχύθη, ὅτι ἤκουον εἷς ἕκα-

1) Siehe DHG I S. 51.
2) DHG I S. 227.

7 στος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν. ἐξίσταντο δὲ καὶ ἐθαύμαζον
8 λέγοντες· οὐχὶ ἰδοὺ πάντες οὗτοί εἰσιν οἱ λαλοῦντες Γαλιλαῖοι; καὶ
πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν ἐν ᾗ ἐγεννήθη-
9 μεν, Πάρθοι καὶ Μῆδοι καὶ Ἐλαμεῖται, καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσο-
10 ποταμίαν, Ἰουδαίαν τε καὶ Καππαδοκίαν, Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν, Φρυ-
γίαν τε καὶ Παμφυλίαν, Αἴγυπτον καὶ τὰ μέρη τῆς Λιβύης τῆς κατὰ Κυ-
11 ρήνην, καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι,
Κρῆτες καὶ Ἄραβες, ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσ-
12 σαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ; ἐξίσταντο δὲ πάντες καὶ διηποροῦντο, ἄλ-
13 λος πρὸς ἄλλον λέγοντες· τί θέλει τοῦτο εἶναι; ἕτεροι δὲ διαχλευάζοντες ἔλεγον ὅτι γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσίν[1].

Auch über das Sprachenwunder sind trotz der erwähnten Beziehungen zu einer jüdischen Tradition von der in mannigfachen Sprachen an alle Völker der Welt ergangenen Gesetzesverkündung auf dem Sinai die Akten noch nicht geschlossen. Die Möglichkeit, daß die glossolalische Rede nach hellenistischer Auffassung an und für sich, auch ohne Beziehung zu der jüdischen Sage vom Sprachenwunder bei der Gesetzgebung, ein Sprechen in mannigfachen fremden Sprachen bedeuten könne, legen eine Anzahl von Stellen nahe, auf die Reitzenstein in anderem Zusammenhange[2] hingewiesen hat. Aus dem Synkretismus ergibt sich für die hellenistische Religiosität der Gedanke, die Gottheiten, deren Herkunft sich zu verwischen be-

1) Nachdem diese Untersuchung längst abgeschlossen war, fand ich im Anhang zu K. Ludwig Schmidt (Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis, Leipzig 1919) das von Wolfgang Schanze berichtete Ergebnis seiner schallanalytischen Untersuchung des Pfingstberichtes, das mit der oben angegebenen Abtrennung der einzelnen Motive auffallend übereinstimmt. Schanze berichtet: Die schallanalytische Untersuchung des Pfingstberichtes ergab, daß der Grundstock der Erzählung dem Hauptverfasser der AG. zugehört, dessen Stimme, soweit ich sehe, den Kern des ganzen Buches mit Ausnahme der Wir-Stücke bildet. 1, 24 bricht diese Stimme ab, der fehlende Abschluß der Wahlgeschichte ist nachträglich (aus paralleler Literatur?) ergänzt. 2, 1 setzt die Hauptstimme wieder ein und fährt 2, 4—6 fort. Die Wunderschilderungen sind, wie das auch bei der Untersuchung der Evangelien oft zu bemerken ist, legendarische Ausschmückung von späterer Hand, und zwar kommt das Sturmwunder 2, 2 einer anderen Stimme zu als das Flammenzungenwunder 2, 3. Nach 2, 6 ist eine Lücke im Grundtext, der erst 2, 12 wieder fortfährt, um von da an längere Zeit allein zu herrschen. 2, 13b erweist sich als Zitat. Das einheitliche, von einer äußerst charakteristischen Stimme stammende Stück 2, 7—11 (hauptsächlich Völkerkatalog) ist in die Lücke nach 2, 6 eingeschoben worden.

2) Poimandres, Leipzig 1904 S. 55ff., vgl. S. 362: „Daß sich bei dieser Auffassung der Glossolalie das Urteil über die Erzählung des Pfingstwunders wesentlich günstiger stellt als in der üblichen Auffassung, brauche ich kaum auszuführen. Daß der Verfasser der Apostelgeschichte von dem Wesen der Glossolalie keine Ahnung mehr gehabt habe, wird man nicht mehr behaupten können. Das χάρισμα hat bei dieser Gelegenheit und gegenüber einer bunt zusammengesetzten Menge eine andere Bedeutung als im Gemeindekult; nur hierauf legt der Erzähler den Ton".

beginnt, πάσῃ φωνῇ καὶ πάσῃ διαλέκτῳ[1] anzurufen, um dadurch sicher zu sein, den zauberkräftigen Namen in der richtigen Form zu treffen. Besonders da, wo die niederen Gottheiten die höheren oder die höchste preisen, wird betont, daß sie dies φωνῇ τινι ἰδίᾳ tun[2], und der Zauberer rühmt sich: οἶδά σου καὶ τὰ βαρβαρικὰ ὀνόματα[3]. Im Judentum sind besonders die Engel, die vor Gottes Thron stehen und ihn preisen, im Besitze dieses διάλεκτος τῶν ἐν ὕψει[4]. Aus dem sogenannten Testament des Hiob führt Reitzenstein folgende Stellen an[5]: Die drei Töchter Hiobs empfangen vor dem Tode des Vaters je einen Gürtel als φυλακτήριον. Die erste legt ihren Gürtel an: καὶ παραχρῆμα ἔξω γέγονε τῆς ἑαυτῆς σαρκός, καθὼς εἶπεν ὁ πατὴρ αὐτῆς, καὶ ἀνέλαβεν ἄλλην καρδίαν ὡς μηκέτι φρονεῖν τὰ τῆς γῆς, ἀπεφθέγξατο ⟨δὲ⟩ τοὺς ἀγγελικοὺς ὕμνους ἐν ἀγγελικῇ φωνῇ καὶ ὕμνον ἀνέμελπε τῷ θεῷ κατὰ τὴν ἀγγελικὴν ὑμνολογίαν[6]. Von der zweiten heißt es: καὶ ἔσχε τὴν καρδίαν ἀλλοιωθεῖσαν ὡς μηκέτι ἐνθυμηθῆναι τὰ κοσμικά. καὶ τὸ μὲν στόμα αὐτῆς ἀνέλαβε τὴν διάλεκτον τῶν ἀρχόντων, ἐδοξολόγησε δὲ τοῦ ὑψηλοῦ τόπου τὸ ποίημα (die Schöpfung des Himmels), von der dritten: καὶ ἔσχε τὸ στόμα ἀποφθεγγόμενον ἐν τῇ διαλέκτῳ τῶν ἐν ὕψει, ἐπειδὴ καὶ αὐτῆς ἡ καρδία ἠλλοιοῦτο ἀφισταμένη ἀπὸ τῶν κοσμικῶν. λελάληκε δὲ ἐν τῇ διαλέκτῳ τῶν Χερουβὶμ δοξολογοῦσα τὸν δεσπότην τῶν ἀρετῶν ἐνδειξαμένη τὴν δόξαν αὐτῶν. Von allen dreien wird dann gesagt: ᾖδόν τε καὶ ἔψαλλον καὶ ηὐλόγησαν καὶ ἐδοξολόγησαν τὸν θεόν, ἑκάστη ἐν τῇ ἐξαιρέτῳ διαλέκτῳ. Der Inhalt ihrer Lieder aber ist: τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ[7].

Wir haben mehrfach auf den engen Zusammenhang der Ausgießung des heiligen Geistes mit dem Motiv der Taufe mit Geist und mit Feuer hingewiesen. Es ist nun merkwürdig, daß ein alter Bericht von der Jordantaufe, in dem die Geistverleihung mit einer Lichterscheinung verbunden wird, auch den Lobgesang eines Geisterheeres enthält: *Et statim, ut diatessarone testatur, lumen refulsit magnum et supra Iordanem effusae sunt nubes candidae et apparuere exercitus multi spirituum qui collaudabant in aëre et stetit quietus Iordanes a motu suo aquis iam non motis et odor aromatum exinde diffundebatur*[8]. Wie eng diese Schilderung mit dem Pfingstwunder

1) Dieterich, Abraxas, Leipzig 1891 S. 4, 2. 3.

2) Reitzenstein a. a. O. S. 55.

3) Reitzenstein a. a. O. S. 55 Anm. 1, vgl. S. 20 Gebet II 6.

4) Reitzenstein a a. O. S. 57.

5) Ebenda. Siehe James, Apocrypha Anecdota, Text. a. Studies V, Cambridge 1899 S. 135ff.

6) Im Text heißt es weiter: τοὺς ὕμνους οὓς ἀπεφθέγξατο εἴασεν τὸ πνεῦμα ἐν στολῇ τῇ ἑαυτῆς ἐγκεχαραγμένους.

7) Vgl. hierzu auch Boussets Rezension des Weinel'schen Buches: „Die Wirkungen des Geistes und der Geister" im Götting. gelehrten Anzeiger 1901 Nr. 10 S. 772f.

8) H. Goußen, Studia theologica fasc. I 1895. Ich entnehme die Stelle aus dem Aufsatz von E. Nestle, Der süße Geruch als Erweis des Geistes, in Zeitschr. f. d.

zusammenhängt, zeigt eine andere Stelle aus der „Lehre Addai's", die das Motiv des Wohlgeruchs, der die Geisterscheinung begleitet, ebenfalls erhalten hat: φωνὴ κρυφία ἠκούσθη αὐτοῖς καὶ ὀσμὴ ἡδεῖα, ξένη οὖσα τῷ κόσμῳ, προσέπεσεν αὐτοῖς καὶ γλῶσσαι πυρὸς μεταξὺ τῆς φωνῆς καὶ τῆς ὀσμῆς κατέβησαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπ' αὐτοὺς καὶ κατέλυσαν ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν[1]. An Stelle des Wohlgeruchs bringt Lukas das Brausen vom Himmel, das wieder als ein Motiv für sich aus den verschiedenen Überlieferungen eingeflossen sein mag, die von den Begleiterscheinungen bei der Geistverleihung handeln. Auch ein Lobgesang in allerlei Geistersprachen lag im Bereiche der Möglichkeiten, die zur Aufhellung dieses durchaus legendarischen Berichtes in Betracht gezogen werden können. Stellt doch auch Paulus Menschen- und Engelzungen, die gewöhnliche und die pneumatische Rede einander gegenüber. In der Fassung jedoch, in der wir das Sprachenwunder innerhalb der Pfingstgeschichte finden, bleibt es ein fremder, weder mit dem Texte selbst noch mit den Vorstellungen vom Wirken des πνεῦμα überhaupt in Einklang zu bringender Bestandteil. Lösen wir ihn ab, so ergibt der Rest ein eindeutiges und auch mit den Zügen, die wir aus dem Korintherbrief für das Wesen der Glossolalie entnahmen, übereinstimmendes Bild.

Nur die Stellung, die Lukas zum pneumatischen Reden einnimmt, ist eine andere als die des Paulus. Alle die ethischen Probleme, mit denen sich Paulus herumschlägt, und die sittlichen Gefahren für das Gemeindeleben, die er in einem zügellosen Gebrauche der Geistesgaben sieht, werden von Lukas nicht beachtet. Er steht auf demselben naiven Standpunkt wie die hellenistischen Christen, an die Paulus schreibt. Mit jener höheren, in den Dienst der Ethik gestellten Mystik, die Paulus vertritt, hat Lukas wenig Fühlung. Er steht noch ganz unter dem Einfluß der volkstümlichen Auffassung vom Wesen des πνεῦμα und seinen Wirkungen. Während Paulus sich ständig bemüht, die primitive Mystik auf eine höhere Stufe zu heben und mit dem πνεῦμα alle die neue Sittlichkeit tragenden Begriffe zu verbinden: Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Glaube,

neutest. Wiss. 1906 S. 95. Die Stelle findet sich auch in den von Harris veröffentlichten Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron, London 1895 p. 43.

1) Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae graece ed. Lagarde S. 93. Siehe Nestle in Ztschr. f. d. neutest. Wiss. 1903 S. 272, der ein weiteres Zeugnis für den Wohlgeruch bringt, das sich im Kapitel 47 der „Biene" des Salomo von Basra (ed. Budge p. 102) findet: „Es erschien über dem Kopf eines jeden (etwas) wie Feuerzungen, und es wehte von dort ein süßer Geruch aus, welcher alle Wohlgerüche der Welt übertraf". — In der im Text angeführten Stelle mache ich noch auf das „κατέλυσαν" aufmerksam, das hier an Stelle des ἐκάθισεν oder ἐκάθισαν der Apostelgeschichte steht. Auch das Apg. 2, 6 stehende: γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης, würde zu diesem Berichte viel besser passen als zu dem des Lukas, da hier eine φωνή vorausgeht, während bei Lukas ἦχος steht. — Zur Sache vgl. ferner Ernst Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch (Sitzungsber. d Heidelb. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Klasse 1919. 9. Abhandlg. S. 41 ff), wo sich auch weitere Belege finden

Sanftmut, Keuschheit (Gal. 5, 22), befindet sich Lukas noch ganz im Banne der nach außen sichtbaren, wunderwirkenden Kräfte des Geistes, eine Beobachtung, die in vollem Einklang steht mit den in den vorausgehenden Kapiteln über die lukanische Auffassung vom Wesen und Wirken des heiligen Geistes erzielten Ergebnissen.

VI. Die erste Seligpreisung.

Selig sind, die da geistlich arm sind; denn das Himmelreich ist ihr. Mt. 5, 3: Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. — Lk. 6, 20: Μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Für den, der mit der hellenistischen Religiosität vertraut ist und aus ihren Gedankenkreisen heraus die erste Seligpreisung der Bergpredigt verstehen will, geben die Worte: μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, so wie sie bei Matthäus stehen, keinen ohne weiteres begreifbaren Sinn. Die Fülle des πνεῦμα zu besitzen, reich an πνεῦμα zu sein, das galt dem hellenistischen Gläubigen als das höchste Ziel, nach dem er in diesem Leben durch Askese und Kultus unablässig strebte. Das πνεῦμα war es, das in ihm die χαρά. die Freude im Geist, und die μακαριότης, die Seligkeit, bewirkte. Den Worten der Bergpredigt, daß Seligkeit durch Armut an Geist errungen werde. stehen auch in der urchristlichen Literatur Stellen gegenüber, die gerade das Gegenteil aussagen und den Reichtum an Geist, sowie die durch den Besitz des πνεῦμα bewirkte Freude und Seligkeit preisen. So heißt es im Barnabasbrief: „Sei einfältigen Herzens und reich an Geist“ [1], und im ersten Petrusbrief wird die Seligkeit, die darin liegt, im Namen Christi geschmäht zu werden, damit begründet: „weil der Geist der Herrlichkeit und Gottes auf euch ruht“ [2]; ganz abgesehen von den vielen anderen Stellen, an denen das Glück, die Freude und der Friede gepriesen werden, die der Besitz des πνεῦμα verleiht [3]. Demgegenüber bedeutet Jesu Wort, daß die vor allem selig seien, die da arm sind an πνεῦμα, geradezu eine Vernichtung des wesentlichsten Inhaltes im Begriff der hellenistischen Frömmigkeit.

Der Einwurf, daß hier ein solches Mißverständnis auch von hellenistischer Seite gar nicht möglich gewesen sei, da es sich an unserer Stelle ja gar nicht um das ἅγιον πνεῦμα, sondern um das πνεῦμα allein handle, das hier soviel bedeute wie menschlicher Geist, menschlicher Verstand oder menschliches Wissen, darf nicht erhoben werden, da wir gerade in den an die

1) XIX 2: ἔσῃ ἁπλοῦς τῇ καρδίᾳ καὶ πλούσιος τῷ πνεύματι.

2) I. Petr. 4, 14: Εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι· ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐπ᾽ ὑμᾶς ἀναπαύεται.

3) Der ersten Seligpreisung, in der die βασιλεία τῶν οὐρανῶν den πτωχοὶ τῷ πνεύματι verheißen wird, ist vor allem gegenüberzustellen Röm. 14, 17: οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

griechische Gedanken- und Glaubenswelt anknüpfenden Schriften, wie etwa in denen eines Paulus und Johannes, jenen freien Gebrauch des Wortes πνεῦμα ganz allgemein im Sinne von göttlicher, heiliger Geist finden, während die Synoptiker sich in der Regel streng an die Wortverbindung πνεῦμα ἅγιον halten. Daß aber tatsächlich am Wortlaut der ersten Seligpreisung ein Anstoß genommen wurde, lehrt vor allem die andere Fassung dieser Stelle der Bergpredigt bei Lukas. Er, der Schüler des Paulus, der dessen Gebrauch des Wortes πνεῦμα im Sinne von heiliger Geist kannte, er, der Erzähler der Ausgießung des Geistes am Pfingsttage und der durch das πνεῦμα bewirkten Wunder innerhalb der ersten Christengemeinden, er, der schon in seine Geburtsgeschichte des Jesuskindes das Pneumamotiv in der durch die hellenistische Frömmigkeit gegebenen Form hineingewoben hatte, mußte stutzen, wenn seine Augen bei der Komposition seines Evangeliums auf diese Stelle stießen. Wir haben schon verschiedentlich Gelegenheit gehabt, die geschickte, ja man möchte fast sagen: raffinierte Art zu beobachten, mit der Lukas oft nur durch eine scheinbar harmlose und zufällige Textänderung oder Versversetzung die jüdischem Geiste entsprungenen Logien gerade da, wo sie vom Pneumabegriff handeln, in ihrem ursprünglichen Sinne umzubiegen und so zu gestalten verstand, daß sie dem griechischen Leser nichts Fremdes, sondern seinem religiösen Empfinden und Anschauungskreise recht Vertrautes und Bekanntes widerspiegelten, ohne daß dabei der judenchristlichen Überlieferung und Anschauung gröblicher Schaden angetan wurde. Es wäre demnach wohl denkbar, daß Lukas in Rücksicht auf die Rolle, die das πνεῦμα in seiner Auffassung des urchristlichen Prophetismus spielte, an dieser Stelle eine einfache Streichung vornahm.

Betrachten wir jedoch näher diese neue Form, die Lukas den Seligpreisungen gibt, so wird sich der Einblick in die Beweggründe, die ihn hierbei leiteten, wesentlich vertiefen. Er geht hier mit wenig Schonung zu Werke. Aus dem „Selig (sind), die da geistlich arm sind", wird: „Selig (seid ihr) Armen" ohne jede nähere Bestimmung der Art der Armut, so daß nun nichts anderes selig gepriesen wird als die profane Armut an Geld und allen Gütern der Erde.

Damit aber hat Lukas sofort den Boden hellenistischen Denkens und Empfindens gewonnen: der Lobpreis der Armut im allgemeinen und der des Weisen und Frommen im besonderen war vor allem unter den Griechen ein durch die Popularphilosophie gepflegtes und weitverbreitetes Motiv. Erkauft aber wurde dieser Anschluß an die platte Alltagsweisheit der griechisch redenden und denkenden Welt durch Aufopferung und Verkennung des so unendlich tiefen und einzigartigen Sinnes der gesamten Seligpreisungen der Bergpredigt überhaupt, wie wir sie bei Matthäus in ihrer ursprünglichen Form lesen. Hier lenken sie alle den Sinn weit ab von den rein körperlichen Nöten, Ängsten und Sorgen des Menschen. Sie sprechen allein von seinem Gemüte und von dem seelischen Zustande, in dem er sich befinden soll, um irdische und himmlische Seligkeit zu erlangen. Bei Matthäus sind die Seligpreisungen weniger Paradoxa, als vielmehr einfache, schlichte Auf-

zählungen der seelischen Eigenschaften des Heiligen und seines Lebens. Hier kommt es nicht darauf an, daß der Fromme tatsächlich arm an Geld und Gut ist, sondern darauf, daß er sich in seinem Innersten arm und niedergebeugt fühlt[1]. Hier handelt es sich nicht um ein leibliches Hungern, sondern um ein Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit. Hier ist nicht die Rede von Schreien und Weinen, sondern von einer äußerlich gar nicht gekennzeichneten Trauer. Der bei Lukas so scharf herausgearbeitete Gegensatz zwischen dem irdischen Leben und seiner Vergeltung im Himmel, zwischen dem „Jetzt" und „Einst", dem „Hier" und „Dort" tritt bei Matthäus lange nicht in dieser Schärfe hervor, ja den Sanftmütigen wird sogar ein Lohn im irdischen Leben, der Besitz des Erdreiches versprochen. Wenn Lukas von der Verfolgung der Jünger um des Menschensohnes willen spricht, so haben seine Worte einen viel härteren und schärferen Klang, als wenn bei Matthäus denen das Himmelreich verheißen wird, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden. Bei Matthäus steigen ihrem Inhalte nach die acht Seligpreisungen in sich allmählich aufbauender Stufenfolge an; eine jede verlangt einen höheren Grad der innersten Selbstüberwindung als die vorhergehende. Dem Preise des geduldig ertragenen persönlichen Gefühles der Armut und der Trauer gesellt sich die Forderung nach der Sanftmut im Verkehr mit dem Nächsten, nach der Unterdrückung des stürmisch aufbegehrenden Gerechtigkeitsgefühls gegenüber den offenbaren Ungerechtigkeiten dieser Welt und nach dem Mitleid oder — wie Luther übersetzt — nach der Barmherzigkeit. So können dann die selig gepriesen werden, die in diesem Sinne rein in ihrem Innersten sind, und an sie richten sich die letzten und schwersten Forderungen: den Frieden zu halten und Verfolgungen zu ertragen, auch wenn sie um der Gerechtigkeit willen, auch wenn sie um des Glaubens an Jesum willen geschehen.

Achten wir bei Lukas zunächst auf die Form, in die er — oder seine Quelle — die Seligpreisungen gießt, so finden wir hier einen tiefgreifenden Unterschied:

Μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.
μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε.
μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε.
μακάριοί ἐστε ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε· ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.

1) Die Seligpreisung der Armen an sich wie auch die derer, die sich arm fühlen, entspricht nicht jüdischem Empfinden. Nach jüdischer Anschauung ist die Armut eher ein Hindernis zur Seligkeit. „Wer nach der Weise der Pharisäer leben will, muß Vermögen besitzen", so bemerkt Leipoldt (Die männliche Art Jesu, Leipzig 1920 S. 13). Die Leidtragenden aber gelten dem Juden als von Gott gestraft. Was wir in den Seligpreisungen bei Matthäus vor uns haben, das ist Jesu eigenste Umwertung der jüdischen Begriffe von Frömmigkeit und Seligkeit.

Πλὴν οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν.
οὐαὶ ὑμῖν, οἱ ἐμπεπλησμένοι νῦν, ὅτι πεινάσετε.
οὐαί, οἱ γελῶντες, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε.
οὐαὶ ὅταν καλῶς ὑμᾶς εἴπωσιν πάντες οἱ ἄνθρωποι·
κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς ψευδοπροφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν[1].

Was ist hier aus der bei Matthäus überlieferten Bergpredigt geworden? Eine kunstvoll in Strophe und Antistrophe gegliederte Mahnrede, die einem mit allen Kunstmitteln der stoischen Diatribe arbeitenden Rhetor keine Schande gemacht hätte. Ein viermaliges μακάριοι entspricht genau einem viermaligen οὐαί. Die erste Hälfte ist der zweiten durch das πλήν aufs schärfste gegenübergestellt. Die bei Matthäus allmählich aufsteigende Reihe ist in eine Antithese von größter rhetorischer Wirkung auseinandergebrochen. Das ist ein Stil, der in krassem Gegensatz zu jüdischer Formgebung steht[2]. Aber auch die Adresse, an die sich das Ganze richtet, ist hier eine andere geworden. Wohl spricht auch, wenigstens den Einleitungsworten nach, bei Matthäus Jesus zu seinen Jüngern; aber die Seligpreisungen selbst sind doch so gehalten, daß sie für alle Menschen und alle Zeiten gelten. Sie sind alle in der dritten Person gesprochen mit Ausnahme der letzten, die für die Jünger und für die, die das Evangelium predigen werden, allein gilt. Bei Lukas richten sich alle Seligpreisungen in der zweiten Person nur an die Jünger. Die Jünger werden den Propheten gleichgestellt. Nicht alle Menschen, sondern nur sie, die den Prophetenberuf auf sich genommen haben, sind selig zu preisen, wenn sie arm sind, wenn sie hungern, wenn sie weinen, wenn sie um des Meisters willen geschmäht werden. Ebenso gelten die Weherufe nicht allen Reichen überhaupt, sondern den falschen Propheten, die reich sind.

Hinter diesen Zeilen, die wir bei Lukas lesen, steht die bekannte Gestalt des populären Philosophen und Wanderpredigers der hellenistischen Zeit, des Kynikers, der sich glücklich preist wegen seiner selbstgewählten Armut, der sich nach Epiktets Schilderungen schmähen und prügeln läßt und alles erträgt um seines göttlichen Berufes und der Lehre seines Meisters willen. So preist Philon das Leben der Tugendhaften als ein äußerlich armseliges, das der Selbstsüchtigen aber stellt er ihm in scharfer Antithese gegenüber. Bei Philon findet sich folgendes aus dem Geiste der kynisch-stoischen Rhetorik heraus geschaffene Gegenstück zur lukanischen Formulierung der Bergpredigt, das uns sowohl in seiner Form wie auch in seinem Inhalt das Milieu erschließt, dem Lukas sich anpassen will:

1) Der Gleichklang der beiden die Glieder der Antithese abschließenden Sätze: κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν (τοῖς προφήταις — τοῖς ψευδοπροφήταις) οἱ πατέρες αὐτῶν, zeigt deutlich, daß hier die Pointe des Ganzen liegt. Die Seligpreisungen beziehen sich auf echte Propheten, die Weherufe auf falsche.

2) Der Jude kennt das im Griechischen so beliebte Paradoxon und die Antithese nicht. Herr Professor Dr. Leipoldt machte mich darauf aufmerksam, daß es im Hebräischen kein Wort für „aber“ gibt, ebensowenig für „zwar“; statt „aber“ sagt man „und“.

Quod det. pot. ins. sol. § 34 M. 198:

μάρτυς δὲ ὁ βίος τούτων·
οἱ μὲν γὰρ λεγόμενοι φιλάρετοι
ἄδοξοι σχεδὸν ἅπαντες,
εὐκαταφρόνητοι,
ταπεινοί,
τῶν ἀναγκαίων ἐνδεεῖς,
ὑπηκόων μᾶλλον δὲ καὶ δούλων ἀτιμότεροι,
ῥυπῶντες,
ὠχροί,
κατεσκελετευμένοι,
λιμὸν ὑπ' ἀσιτίας ἐμβλέποντες,
νοσερώτατοι,
μελετῶντες ἀποθνήσκειν·
οἱ δ' αὐτῶν ἐπιμελούμενοι
ἔνδοξοι,
πλούσιοι,
ἡγεμόνες,
ἐπαινούμενοι,
τιμώμενοι,
ὑγιεινοί,
πίονες,
ἐρρωμένοι,
ἁβροδίαιτοι,
ὑρυπτόμενοι,
πόνον οὐκ εἰδότες,
ἡδοναῖς συζῶντες διὰ πασῶν τῶν αἰσθήσεων ἐπὶ τὴν πανδεχῆ ψυχὴν τὰ ἡδέα φερούσαις.

Das kynische Lebensideal der Bedürfnislosigkeit wurde auf den christlichen Propheten und Geistesträger übertragen. So wie der echte Kyniker es verschmähte, für seine Predigten Lohn anzunehmen und aus seiner Philosophie ein Gewerbe zu machen, so ist auch der echte Prophet nur der, der in Selbstlosigkeit und Armut die Gaben des Geistes verkündet. Daß man auch die Fähigkeit zu pneumatischer Rede und zum Wundertun durch den Geist dazu benutzen konnte, um Geld zu erwerben und sich zu bereichern, lehrt ja die Apostelgeschichte an dem Beispiel des Simon. Tief hinein in diese Verhältnisse aber läßt uns die Lehre der zwölf Apostel blicken, wo es (11, 8) heißt: „Nicht jeder, der im Geiste redet, ist ein Prophet, sondern nur, wenn er die Lebensart des Herrn hat. An seiner Lebensart also wird der falsche Prophet und der (rechte) Prophet erkannt werden. Und jeder (rechte) Prophet, der im Geiste eine gedeckte Tafel bestellt, ißt nicht von ihr, er sei denn ein falscher Prophet". Und im Hirten des Hermas heißt es (Mand. XI 1, 7): „Herr, fragte ich, wie kann man nun erkennen, wer ein richtiger und wer ein falscher Prophet ist? Er antwortete: So höre denn über beide (Arten von)

Propheten, und wie ich dir sagen werde, so prüfe den wahren und den falschen Propheten. An seinem Leben prüfe den Mann, der den göttlichen Geist hat. Vor allem ist, wer den göttlichen Geist hat, der von oben her ist, sanft, ruhig und demütig, er hält sich fern von jeder Bosheit und eitlen Begierden nach (den Dingen) dieser Welt, er macht sich ärmer als alle Menschen“[1].

Von hier aus erhellt sich der ganze Sinn, den die lukanische Fassung der Seligpreisungen hat. Das bei Matthäus, der ja die Herauskehrung der Beziehungen zum Alten Testamente liebt, am Schlusse der Bergpredigt und der Mahnung an die Jünger stehende Wort: „Denn also haben sie verfolgt die Propheten, die vor euch gewesen sind“, wird von Lukas mit leidenschaftlichem Interesse aufgegriffen. Es wird von ihm so verstanden, wie es eben nur ein Hellenist verstehen konnte. Er stellt Propheten und Pseudopropheten einander gegenüber, wofür bei Matthäus keinerlei Anhalt vorliegt, und aus dieser Gegenüberstellung wächst die ganze viergliedrige Antithese heraus. Die herrlichste und tiefsinnigste der Reden Jesu wird von ihm zerstückt, ihres wunderbaren Sinnes beraubt und zu einem rhetorischen Kunststück umgearbeitet, in dem von dem Trost und Frieden bringenden Geiste der Worte des Heilands nichts mehr zu spüren ist, das vielmehr die Herrenworte in den harten Kampf hineinzerrt, den die Apostel gegen die anderen hellenistischen Wanderlehrer und Wundertäter auszufechten hatten. Die Art und Weise, wie Lukas mit den Worten der Bergpredigt umgeht, enthüllt uns die ganze Verständnislosigkeit, mit welcher der Grieche dem tiefsten Sinne des Evangeliums gegenüberstand.

Wenden wir uns nach dieser Betrachtung des Ganzen zu der ersten Seligpreisung zurück, so wird es nun ohne weiteres verständlich sein, warum Lukas in ihr die πτωχοὶ τῷ πνεύματι nicht brauchen konnte. Es handelt sich bei ihm um die Seligpreisung der tatsächlichen Armut an Geld und Gut, die nach hellenistischer Anschauung zum rechten Propheten — und das sollen bei ihm die Jünger sein — gehört. Da war der Zusatz τῷ πνεύματι nicht am Platze, auch wenn ihn Lukas richtig verstanden hätte als eine Verlegung der Armut in das Gemüt des Menschen, der im Geiste arm ist, d. h. sich in seinem Innern arm fühlt[2]. Gerade dieses im Innern Bedrücktsein durch die Armut soll ja der Kyniker und der nach ihm gezeichnete Prophet nicht kennen; er soll sich auch in der größten Armut

1) Vgl. I. Joh. 4, 1ff.; I. Petr. 4, 14; I. Tim. 4, 1ff.

2) Über diese Bedeutung vgl. das Material bei Cremer-Kögel, Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität, Gotha 1915 S. 968f. Wir haben es in der Matthäusfassung mit einem Hebraismus zu tun. Der Zusatz τῷ πνεύματι erklärt sich aus der Verwendung der an Adjektiva und Substantiva angehängten רוּחַ, die in diesen Verbindungen stets des Menschen tiefste Innerlichkeit bedeutet, in der er unter seiner Lage leidet. So heißt es im Anschluß an den hebräischen Text in der Septuaginta Ps. 33 (34), 19: ἐγγὺς κύριος τοῖς συντετριμμένοις τὴν καρδίαν, καὶ τοὺς ταπεινοὺς τῷ πνεύματι σώσει =

קָרוֹב יְהוָה לְנִשְׁבְּרֵי־לֵב וְאֶת־דַּכְּאֵי־רוּחַ יוֹשִׁיעַ.

Es ist dies die einzige Stelle, die hier wirklich paßt und eine genaue Parallele gibt.

innerlich nicht gedrückt, sondern reich und frei fühlen. So sehen wir Lukas auch hier im Gedankenkreise des volkstümlichen hellenistischen Prophetismus stehen. Die Weglassung des πνεῦμα bedeutet an dieser Stelle ebenso eine Konzession an die griechische Vorstellungsweise wie seine Hinzufügung an den anderen, die wir beleuchtet haben.

C. Ergebnisse für das Wesen und Werden der urchristlichen Mystik.

Die in der vorausgehenden Untersuchung eingeschlagene Methode der Behandlung einzelner in den synoptischen Evangelien auftretender Motive bringt es mit sich, daß das Ganze in eine Anzahl einzelner Teile zerfällt, von denen jeder für sich als ein Besonderes dasteht. Was diese Einzelforschungen miteinander verbindet, ist der in ihnen auf seine Herkunft und sein Wesen untersuchte Begriff des heiligen Geistes, der immer wieder in neuer Beleuchtung und in anderer Umgebung auftaucht, in seinem Inhalte beständig wechselt und sich in seinem Umfange bald aufs schärfste abgrenzen läßt, bald ins Unermeßliche erweitert. Die Eigenart dieses hier gefundenen Sachverhalts bringt es mit sich, daß sich aus diesen Forschungen allein ein abschließendes Ergebnis über Art und Wesen des Pneumabegriffs innerhalb des Urchristentums nicht gewinnen läßt. Hierzu wäre es notwendig, eine jede Stelle der übrigen urchristlichen Schriften, an der der Geistbegriff auftritt, mit derselben Sorgfalt zu untersuchen, die auf die in den synoptischen Evangelien angeschlagenen Motive verwandt wurde. Die Vorstellungen und Gedanken, die in das Wort πνεῦμα hineingelegt wurden, waren tatsächlich so reichhaltig und mannigfach schattiert, daß fast jeder Satz, in dem dieser Begriff auftaucht, eine neue und eigenartige Auffassung seines Inhalts ausdrückt. Soll hier schon ein Ergebnis zusammengestellt werden, so kann dies nur einzelne, klar zu erkennende Grundzüge umfassen, die sich als wesentliche Merkmale aus dem verarbeiteten Material abheben. Alles übrige läßt sich nur innerhalb der einzelnen Kapitel selbst und aus dem dort gegebenen Zusammenhange heraus verstehen, und ein abschließendes Urteil wird erst nach Beendigung des ganzen Werkes zu fällen sein.

Zunächst läßt sich aus den vorliegenden Untersuchungen deutlich erkennen, daß der heilige Geist als ein mit dem Leben und der Lehre Jesu verbundener Begriff und die sich an ihn anschließenden Mythen und Spekulationen innerhalb der synoptischen Evangelien als Fremdkörper erscheinen, die aus der hellenistischen Gedanken- und Glaubenswelt in die Berichte über die Taten und Worte des Heilands eingedrungen sind. Während die beiden ersten Evangelien das fremde Gut mechanisch und ohne tieferes Verständnis für seinen eigentlichen Sinn und Wert weitergeben, geht Lukas mit einer ganz speziellen Einstellung an das Pneumamotiv heran. Er ist aufs innigste ver-

traut mit der volkstümlichen griechischen Anschauung vom πνεῦμα als der Gabe ekstatischer Rede. Er kennt die Wirkungen des Geistes in den hellenistischen Gemeinden. Er ist aber auf der einen Seite weit von aller philosophisch-religiösen Spekulation entfernt, wie sie etwa ein Philon und ein Johannes mit dem Pneumabegriff verbinden, und hat andererseits wenig Sinn für die paulinische Umdeutung des Pneumatischen und seine Verwertung für den Aufbau der neuen christlich-hellenistischen Ethik. Alles Wunderbare, das im Gefolge der pneumatischen Ekstase auftritt, wird von ihm mit besonderer Vorliebe gepflegt und religiös gewertet in dem guten Glauben, daß es damit auch sittlich wertvoll für das Leben der ersten Gemeinden sei. Verfolgen wir ihn bei seiner Arbeit an der Zusammenstellung seines Evangeliums, so gewinnen wir einen tiefen Einblick in den Hellenisierungsprozeß, der sich innerhalb der urchristlichen Literatur von den ersten Logiensammlungen bis zu den johanneischen Schriften abgespielt hat. Gerade an den wichtigsten Punkten des Lebens und der Lehre Jesu versteht er es, das Motiv des Pneumatischen nicht nur so wie die beiden ersten Evangelisten einzufügen, sondern es auch mit dem ihm vorliegenden Stoffe zu einer festgefügten Einheit zu verweben. Die Geburt, die Taufe Jesu, die Bergpredigt und das Vaterunser legen in der lukanischen Fassung Zeugnis davon ab, zu welcher Wichtigkeit der Begriff und das Wirken des Geistes in den christlichen Gemeinden gelangt war, für die Lukas schrieb. Griechischer Geist ist es, der so in das urchristliche Evangelium hineingetragen wird. Mit griechischen Augen aber sieht Lukas auch das Alte Testament und besonders den alttestamentlichen Prophetismus an. Das πνεῦμα ἅγιον ist seinem ganzen Wesen nach etwas anderes als der Geist Gottes des Alten Testaments. Beide werden von Lukas und von Matthäus zueinander in enge Beziehung gebracht. Diese Beziehung aber ist nicht die einer Abhängigkeit voneinander und einer Entwicklung des einen aus dem anderen. Die Stellen des Alten Testaments, die vom Geiste Gottes handeln, werden vielmehr umgedeutet. Sie erscheinen plötzlich in einem neuen Lichte. Man legt in sie den Zentralbegriff hellenistischer Mystik hinein und macht sie dadurch für die griechische Religiosität verwendbar. Jene Sucht der hellenistischen Priester und Gelehrten, die Begründung längst bekannter oder geglaubter Wahrheiten aus möglichst fernen und alten Schriften herzuholen und sie bei Ägyptern, Babyloniern, Persern und Indern zu suchen und zu finden, hat im Weissagungsbeweis sowohl wie in der Benutzung des Alten Testamentes überhaupt durch die Prediger des Evangeliums ihre Parallele. Sie beweisen damit, wie nahe sie der hellenistischen Art, religiöse Wahrheiten zu demonstrieren, stehen und wie weit sie von einem wirklichen Verständnis jüdischen Glaubens und Schrifttums von innen heraus entfernt sind.

Aus dieser mit konsequenter Hartnäckigkeit durchgeführten Methode, die alttestamentliche Begriffe und Worte mit hellenistischem Geiste füllt und aufs innigste verquickt, entsteht für den Forscher die große Schwierigkeit, das bloße Wort von dem Gedanken zu sondern. Das Wort hat oft echt jüdischen Klang, aber der Geist, in dem es gesprochen wird, ist grie-

chisch. So galt es, in unseren Untersuchungen hinter dem tötenden Buchstaben des Alten Testaments den hellenistischen Geist zu entdecken, der es in den Evangelien zu neuem, andersartigen Leben erweckte.

Die Analyse der Geburtsgeschichte zeigte, wie hier das altgriechische Motiv eines Zeugens der Gottheit in der Menschenseele, das im Mythus, in der enthusiastischen Mantik, in den Mysterienkulten und in der religiösen Spekulation in mannigfachsten Formen gepflegt wurde, den Hintergrund abgibt, von dem sich die pneumatische Empfängnis der Maria mit allen ihren Folgen sinnvoll abhebt, so daß sie von hier aus erst in ihrer ganzen Tragweite für die mystische Frömmigkeit der hellenistischen Gemeinden verstanden werden kann.

Die Worte von dem, der da kommen wird zu taufen mit Feuer und mit Geist, führten hinein in die volkstümliche Auffassung der Griechen von dem im Feuer und als Feuer erscheinenden göttlichen Geiste und schlugen zugleich die Brücke hinüber zu dem mit mythischen Vorstellungen durchsetzten lukanischen Berichte vom Pfingstwunder.

Die Tauflegende in ihren verschiedenen Fassungen enthüllte die weitverbreitete Hypostasenspekulation von einer Göttertrias, in der Gottvater und Göttermutter den Weltschöpfer erzeugen, eine Spekulation, die nicht erst in der christlichen Gnosis auf den Logos und den heiligen Geist bezogen wurde. die vielmehr als ein weit älteres Schema theosophischer Mythenbildung anzusprechen ist, das je nach Bedarf mit neuem Inhalt gefüllt wurde. Es liegt der Weisheitslehre der Juden ebenso zugrunde wie einem Zweig der reichhaltigen Hypostasenspekulation Philons und wurde schon hier mit dem mystischen Erlebnis einer durch die weibliche Hypostase bewirkten Geistverleihung verknüpft, ehe es sich in den Evangelien in nur noch halbverstandenen Formen niederschlug.

Die philologisch-kritische Untersuchung der Überlieferung des Logions von der Lästerung gegen den heiligen Geist gab dann einen Einblick in die harte Arbeit, die hier geleistet wurde, um den jüdischen Glauben an die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Jahwenamens für die neue Frömmigkeit nutzbar zu machen, in deren Mittelpunkt nicht mehr der Glaube an die Wunderkraft des Namens, sondern des Geistes Gottes stand. Auch hier hatte bereits das hellenistische Judentum vorgearbeitet. Die Evangelisten legen nur die letzte Hand an, indem sie die magische Wunderwirkung des Namens durch die mystische Kraft des heiligen Geistes endgültig ersetzen.

Daß aber der Geistbegriff und die Wirkungen des Geistes mit dem Leben und Predigen Jesu ursprünglich nichts zu tun hatten, das lehrten schließlich am deutlichsten die Erzählungen von der Aussendung der Jünger. die lukanische Schilderung des Pfingstwunders und die paulinische Auffassung der Glossolalie. Hier enthüllt sich der letzte Grund, der für die Einflechtung des Pneumamotivs in die Evangelien ausschlaggebend war. Die mystische Ekstase war für das Leben der ersten hellenistischen Gemeinden von derartiger Bedeutung, daß sie als wichtigster Träger der ganzen religiösen Bewegung überhaupt angesehen wurde. Dieses Erlebnis auch in den

Evangelien verankert und durch sie gerechtfertigt zu sehen, war ein aus der hellenistischen Frömmigkeit heraus erwachsendes Bedürfnis, das mindestens ebenso stark war wie der Wunsch, die Taten und Worte Jesu schriftlich für alle Zeiten festgelegt zu wissen. So werden die Jünger Jesu zu Pneumatophoren und auch Jesus selbst tritt als Träger und als Verkünder der heiligen Geistkraft auf, ein Ruhm, nach dem er selbst, soweit wir dies beurteilen können, nie gestrebt hat. Dieser Hellenisierungsprozeß muß schon sehr früh eingesetzt haben; denn der griechische Geist hatte bereits das keimende Christentum in sich aufgesogen und von innen heraus durchsetzt, als ein Paulus sein Werk begann. Das Urchristentum hat der hellenistischen Mystik nicht mehr Widerstand entgegengesetzt als alle die anderen Religionen der alten Welt, die in ihren Machtbereich gerieten.

Nicht aber nur die hellenistische Mystik war es, die auf das Evangelium einwirkte, sondern auch die hellenistische Ethik. Das zeigt als ein typisches Beispiel die Untersuchung der beiden Darstellungen der Bergpredigt bei Matthäus und bei Lukas. Hier eröffnet sich der Forschung eine neue und weite Perspektive. Es gilt die Frage zu lösen, wieviel an der christlichen Ethik der Lehre und der Persönlichkeit Jesu selbst angehört, wieviel sie dem Judentum verdankt und was der Hellenismus hinzugefügt hat.

I. Bibelstellen.

1. Altes Testament.

Seite

Genesis:

1, 2 . . . . . 28, 3
15, 9 91
16, 4f. 15, 2
18, 11 45
21, 1 . . . . . 27, 6. 44
21, 1. 2 . . . . . 20, 1
24, 16 . . . . . 66, 1
25, 21 44
29, 31 . 20, 3. 44. 45, 1
30, 2 . . . . . 20, 3
30, 22 . . . . . 20, 3
35, 4 . . . . . 88, 1
38, 25 . . . 15, 2. 16, 1

Exodus:

2, 22 44
8, 19 . . . . . 104, 2
23, 21 . . . . . 104, 1
25, 20 . . . . . 27, 6
35, 31 . . . . . 23, 1
40, 35 . . . . . 25. 29
40, 35 . . . . . 29, 2

Leviticus:

19, 31 . . . . . 36, 4
20, 6 . . . . . 36, 4
20, 27 . . . . . 36, 4
22, 32 . . . . . 107, 1
24 105
24, 15f. 103

Numerus:

9, 22 . . . . . 25, 4
11, 25 . . . . . 118, 3
34, 8 . . . . . 19, 3

Seite

Deuteronom.:

18, 10 . . . . . 36, 4
32, 6 . . . . . 18, 1

Judic.:

13, 1ff. 21, 1

I. Reg. = I. Sam.:

2, 21 . . . . . 27, 6
10, 6. 10 . . . . 118, 3
10, 10ff. 68, 3
18, 10 . . . . . 118, 3
19, 20ff. . . 68, 3. 118, 3
28, 3 . . . . . 36, 4
28, 7 . . . . 35, 1. 36, 4

IV. Reg. = II. Kön.:

5, 11 . . . . . 107, 1
9, 11 . . . . . 118, 2

I. Paral. (Chron.):

10, 13 . . . . . 36, 4
28, 18 . . . . . 27, 6

II. Paral. (Chron.):

33, 6 . . . . . 36, 4
35, 19 . . . . . 36, 4

Nehemia:

9, 20 . . . . . 117, 2

Psalm.:

2, 7 . . . . . 88, 1
22, 11 . . . . . 23, 1
34, 19 . . . . . 139, 2
51, 13 . . . 110. 117, 2

Seite

71, 6 . . . . . 23, 1
91, 4 . . . . . 27, 6
140, 8 . . . . . 27, 6
143, 10 . . . . . 117, 2

Proverb.:

30, 9 . . . . . 104, 1

Jesaja:

7, 14 41
8, 3 41
8, 19 . . 35, 2. 118, 2
11, 1. 2 . . . . 117, 2
19, 3 . . . . . 36, 4
28, 6 . . . . . 117, 2
28, 10f. 118, 2
28, 11f. 120
32, 15 . . . . . 86, 1
32, 15f. 117, 2
44, 3ff. 86, 1
44, 25 . . . . . 36, 4
54, 1 48
61, 1 94
63, 10f. 110
63, 16 . . . . . 18, 1

Jeremia:

3, 4 45
7, 14 . . . . . 15, 2
23, 30f. 118, 2

Klagelieder:

3, 43 . . . . . 27, 6

Ezechiel:

2, 2 92
3, 14 92

Seite

11, 24 92
20, 39 . . . . . 104, 1
36, 27 . . . . . 117, 2
39, 19 . . . . . 86, 1

Hosea:

11, 1 . . . . . 18, 1

Joel:

3, 1 . . . . . 86, 1
3, 2 . . . . . 68, 4
3, 1—5 . . . . . 128f.

Sacharja:

12, 10 . . . . . 117, 2

Sapientia:

8, 2ff. 64, 1
9, 15 . . . . . 31, 2
14, 23 . . . . . 64, 1

Sirach:

24, 8 . . . . . 31, 2

2. Neues Testament.

Matthäus:

1, 1ff. 59, 2
1, 18 . . . . . 7. 15
1, 20 . . . . . 15. 17
1, 23 . . . . . 41, 2
2, 15 . . . . . 17, 2
3, 11 . . . 7. 72. 74, 1
3, 12 . . . . . 74, 1
3, 13ff. 82
3, 16 . . 8. 16, 2. 28, 5
3, 17 . . . . . 17, 2
4, 1 92
4, 3 . . . . . 17, 2
4, 28 10
4, 31f. 10
5, 3 . . . . . 6, 1. 134
5, 22 . . . . . 74, 1
8, 16 . . . . . 6, 3
10, 1 . . . . . 6, 3
10, 20 . . . . . 11. 112
12, 15f. 100
12, 27 . . . . . 6, 3
12, 27f. 99
12, 28 . . . 16, 2. 105
12, 31f. 97
12, 32 . . . . 98. 108
12, 43 . . . . . 6, 3
12, 45 . . . . . 6, 3
13, 42 . . . . . 74, 1
13, 50 . . . . . 74, 1
13, 55 . . . . . 84, 3
17, 1 . . . . . 94, 2
18, 8f. 74, 1
22, 43 . . . . . 14, 1
24, 19 . . . . . 15, 2
26, 41 . . . . . 6, 1
26, 65f. 105, 2
27, 50 . . . 6, 2. 23, 4
28, 19 11
29, 22f. 74, 2

Markus:

1, 8 72
1, 9ff. 82
1, 10 . . . . 8. 28, 5
1, 12 . . . . . 8. 92
1, 23 . . . . . 6, 3
1, 26 . . . . . 23, 4
1, 26f. 6, 3
2, 8 . . . . . 6, 2
3, 11 . . . . 6, 3. 7
3, 28ff. 97
3, 29 10
3, 30 . . . . . 6, 3
5, 2 . . . . . 6, 3
5, 8 . . . . . 6, 3
5, 13 . . . . . 6, 3
6, 3 . . . . . 84, 3
6, 8 . . . . . 6, 3
7, 25 . . . . . 6, 3
7, 33 . . . . . 104, 2
8, 12 . . . . . 6, 2
8, 23 . . . . . 104, 2
9, 2ff. 94, 2
9, 7 . . . . . 29, 2
9, 17 . . . . . 6, 3
9, 20 . . . . . 6, 3
9, 25 . . . . . 6, 3
9, 43 . . . . . 74, 1
9, 45 . . . . . 74, 1
9, 47 . . . . . 74, 1
10, 38 . . . 74, 2. 79, 1
12, 36 . . . . . 14, 1
13, 11 . . . . 11. 112
13, 17 . . . . . 15, 2
14, 38 . . . . . 6, 1
15, 37 . . . 6, 2. 23, 4
16, 17 . . . . . 114, 1

Lukas:

1, 5ff. 59, 2
1, 15 7
1, 17 7
1, 35 . . . . . 7. 25, 4
1, 41 . . . . . 7. 23, 1
1, 41ff. 24, 1
1, 47 . . . 6, 1. 2; 7
1, 67 7
1, 80 7
2, 25ff. 7
2, 40 7
3, 16 . . . 7. 72. 74, 1
3, 17 . . . . . 74, 1
3, 21f. 82
3, 22 . . . . . 8. 28
4, 1 . . . . . 8 93
4, 14 93
4, 33 . . . . . 6, 3
4, 36 . . . . . 6, 3
6, 18 . . . . . 6, 3
6, 20 134
6, 20ff. . . . . 136f.
7, 21 . . . . . 6, 3
8, 29 . . . . . 6, 3
8, 55 . . . . . 6, 1

Seite

9, 28ff. 94, 2
9, 39 . . . . . 6, 3
9, 42 . . . . . 6, 3
10, 20 . . . . . 6, 3
10, 21 . . . . . 6, 2
11, 2 109
11, 13 9
11, 19 105
11, 19f. 99
11, 24 . . . . . 6, 3
11, 26 . . . . . 6, 3
12 . . . . . 105, 1. 108
12, 10 . . . . . 97. 108
12, 12 . . . . . 11. 112
13, 11 . . . 6, 3. 16, 2
12, 49f. 74, 2
12, 50 . . . . . 79, 1
21, 23 . . . . . 15, 2
23, 46 . . . . 6, 2. 23, 4
24, 37 . . . . . 6, 4
24, 39 . . . . . 6, 4

Johannes:

1, 1ff. . . . . 55ff.
1, 1—18 . . . . 59, 2
1, 13 . . . . . 17, 1
1, 14 29
1, 15 . . . . . 23, 4
1, 31 72
1, 32 . . . . . 7. 8
1, 33 . . . . . 28, 5
1, 33f. 83
3, 3 87
3, 4 93
3, 5 . . . . . 75, 1
3, 5f. 8
3, 6 . . . . . 17, 1
3, 8 . . . . . 17, 1
3, 34 9
4, 1 . . . . . 73, 2
4, 23. 24 9
5, 18 . . . . . 105, 3
6, 63 9
7, 28 . . . . . 23, 4
7, 37 . . . . . 23, 4
7, 37f. 38, 1
7, 38 37
7, 39 9
10, 33 . . . . . 105, 2

Seite

11, 33 . . . . . 6, 2
12, 44 . . . . . 23, 4
13, 21 . . . . . 6, 2
14, 16 9
14, 17 . . . . . 73, 4
14, 26 . . . . 9. 73, 4
15, 26 . . . . 9. 73, 4
16, 7 10
16, 7ff. 73, 4
16, 12 10
19, 3 . . . . . 6, 2
19, 7 . . . . . 105, 3
19, 30 . . . . . 6, 2
20, 22 . . . . 12. 73, 3

Apostelgesch.:

1, 4f. 129
1, 5 . . . . . 73, 5
1, 8 129
1, 22 . . . . . 129, 1
1, 24 . . . . . 131, 1
2 . . . . . 114, 1
2, 1 . . . . . 131, 1
2, 2 . . . . . 131, 1
2, 3 . . . 74, 1. 131, 1
2, 3f. 74
2, 4—13 . . . . 131, 1
2, 14 . . . . . 23, 4
2, 30 122
5 108
5, 15 . . . . . 29, 2
6, 11 . . . . . 105, 2
7, 51 . . . . . 96, 2
8, 7 . . . . . 23, 4
10, 37f. 129, 1
10, 44f. 129, 1
10, 46 . . . . . 114, 1
11, 15 . . . . . 114, 1
11, 15f. 129, 1
11, 16 . . . . . 73, 5
12, 23f. 129, 1
13, 32f. 95
13, 33 87
19, 1—6 72
19, 6 . . . . . 114, 1
19, 20 . . . . . 74, 1
20, 10 . . . . . 74, 1
20, 14f. 74, 1
21, 8 . . . . . 74, 1
21, 9 . . . . . 49, 1

Seite

Römer:

6, 1ff. 74, 2
14, 17 . . . . . 134, 3

I. Korinth.:

1, 23 71
3, 13ff. 74, 1
14 . . . . . 114ff.
14, 12 . . . . . 114, 2
14, 32 117

II. Korinth.:

12, 9 . . . . . 31, 1

Galater:

5, 22 134

Epheser:

4, 30 . . . . . 96, 2

I. Thessal.:

4, 8 . . . . . 96, 2
5, 3 . . . . . 15, 2
5, 19f. 115, 2

II. Thessal.:

1, 7f. 73. 74, 1
2, 2 . . . . . 115, 2

I. Timoth.:

4, 1ff. 139, 1

Hebräer:

1, 5 87
5, 5 95
6, 4ff. . . 96, 2. 108, 1
10, 27 . . . . . 74, 1
10, 29 . . . . . 96, 2. 98
10, 29—31 . . . . 108, 1
11, 11 . . . . . 20, 2

I. Petrus:

4, 14 . . 134, 2. 139,1

II. Petrus:

3, 7. 10 . . . . 74, 1

I. Johannes:

3, 9 65
4, 1ff. 139, 1

Juda:

7 . . . . . 74, 1

Apokal.:

12, 2 . . . . . 15, 2

II. Griechische Wörter.

ἄγγελος. Γαβριήλ 41, 2. = λόγος, δύναμις, πνεῦμα 61. = πνεῦμα 21, 2. ἄγγελοι = δαίμονες 21, 2. 28, 4. 76, 4. ἅγιοι 111, 2.
ἀειπάρθενος (ἀεὶ παρθένος). μήτρα 45, 1. ἀρετή 49, 1.
ἀλήθεια 63.
ἁμαρτάνειν, ἐπὶ τῷ πνεύματι 111, 2.
ἀμήτωρ, ἀρχή (scil. Σάρρα) 43, 2.
ἀναβακχεῦσαι θεοῦ 23, 1.
ἀνάστασις 63.
ἀπόρρητον 33.
ἀρετή. παρθένος 49, 1. 50. 52. = Σοφία, Ἐπιστήμη 64. Vgl. παρθένος.
ἀτμός, ἔνθεος 32, 3.
αὐγή, θεία 76, 6. 77.

βαπτίζειν 72. 73, 2. 74, 2. 129.
βάπτισμα 74, 2. 75, 1. 2.
βασιλεία, τοῦ θεοῦ 105. 134. τῶν οὐρανῶν 134.
βλασφημία 96. 97. 103. 110.
βράγχος 42.

γαστήρ. ἐν γαστρὶ ἔχειν ἐκ πνεύματος ἁγίου 15ff. ἐξ Ἀπόλλωνος 16. τὸν ἥλιον ... εἰσδύντα διὰ τῆς γαστρός 42, 1. δαίμονά τινα ἐν τῇ γαστρὶ ἔχειν 36, 1. τὸ πνεῦμα τῆς γαστρός, τὰ ταμιεῖα τῆς γαστρός 37. = κοιλία 35, vgl. κοιλία.
γένεσις, πνευματική 93, 3.
γεννᾶν (γεννᾶσθαι) 70. 93, 3. τὸ γεννώμενον 60. (ὁ θεὸς γεννᾷ) 43, 2. 88, 1. (ἡ τοῦ θεοῦ σοφία) 65, 5. πνεύματα (ψευδαγγελοῦντες) 26. γεννᾶσθαι ἐκ πνεύματος 17ff. ἐκ θεοῦ 17, 1. 57.
γλῶσσα. γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός 74. 126. 128, vgl. 133. γλώσσῃ λαλεῖν 115ff. λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις 122. ἐνθεάζειν κατὰ γλῶτταν 118. γλώττης βακχεῖα 119. γλῶσσαι καὶ περιφράσεις 119.
γονή, θεία 43, 2.
γυνή, = ψυχή 52.

δαιμόνιον, = πνεῦμα 6. ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια 105ff.
δαιμόνιος, πνεῦμα 102, 4. δύναμις 32, 3.
δαίμων. δαίμονά τινα ἐν τῇ γαστρὶ ἔχειν 36, 1. ὁ δ., ὅταν εἰς τὴν ψυχὴν ἐμπέσῃ 26. δαίμονες = ἄγγελοι 21, 2. = ἄγγελοι, ψυχαί 28, 4. τὰ πλάνα πνεύματα 102. κατεπάδειν δαίμονας 101.
δάκτυλος. θεοῦ 100. 103. ἰατρικός 104, 2. οἱ δ. ὡς δέκα λαμπάδες πυρός 79, 3.
δέχεσθαι, τὸ πνεῦμα, τὸν θεόν 32.
διάλεκτος. πάσῃ διαλέκτῳ (δοξολογεῖν τὸν θεόν) 132.
δρώμενον 69, 1.
δύναμις. = πνεῦμα 23, 3. 25. 31. ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει 23. = λόγος, πνεῦμα 58. 60. 62, 2. 3. 63. 76, 4. κυρίου 30. 60. ὑψίστου 24. 58, 2. Χριστοῦ 31, 1. δαιμόνιος 32, 3. μαντική 77. 86, 1.

ἐγγαστρίμαντις 35, 1.
ἐγγαστρίμυθος 35. 36. 38f.
εἰσπνεῖν 72. 90, 2.
Ἐκκλησία 66.
ἔκστασις 25. 36, 3.
ἐμπνεῖν 90, 2.
ἐνθεάζειν 118.
ἔνθεος, κατοχή 47.
ἐνθουσιάζειν 23, 1. 32, 3.
ἐνθουσιασμός 36, 3. 48.
ἐξεγείρεσθαι 102, 4.
ἐξορκίζειν 102.
ἐπέρχεσθαι, πνεῦμα ἅγιον 23f., vgl. ἔρχεσθαι.
ἐπιθειάζειν 23, 1.
ἐπίκλησις θεοῦ 101.
ἐπιπνεῖν 25. 90, 2.
ἐπίπνοια 25. 32, 3. 36, 3. 90, 2.
ἐπίπνους 42, 1.
ἐπισκηνοῦν 31, 1 vgl. σκηνοῦν.
ἐπισκιάζειν 24—31. 60. 62, 2.
ἐπισκίασμα 27.
ἐπιστήμη 51. 52. 64.
ἐρᾶν = εἰσπνεῖν. 72.
ἔρχεσθαι, πνεῦμα ἅγιον 25, vgl. ἐπέρχεσθαι.
ἑτερόγλωσσοι 122.

ἥλιος 42, 1. Ἥλιος 85.
ἦχος 126. 128. 133, 1.

θεός. passim. τοῦ Ἀβραάμ, τοῦ Ἰακώβ 101f., vgl. ἀναβακχεῦσαι, βασιλεία, γεννᾶν, δάκτυλος, δέχεσθαι, διάλεκτος, καταληφθῆναι, κατασχεθῆναι, λόγος, μεγαλεῖα, ὄνομα, πλήρης, πληρωθῆναι, πνεῦμα, σοφία.

καθίζειν, τὸ πνεῦμα 130. 133, 1.
καταληφθῆναι θεοῦ 23, 1.
κατασχεθῆναι θεοῦ 23, 1.
κατοχή 47.
κοιλία 23. 24. 35. 36f., vgl. γαστήρ.
κοιλιοδαίμων 35, 2.
κολυμβήθρα = περιστερά 90, 2.
κορυβαντιᾶν 47.

λόγος 28. 31. 57f. 60—63. 65f. 76, 4. 77, 2. 91. λόγος θεοῦ 91. ὁ πρεσβύτατος τοῦ ὄντος 51, 3. σκιὰ θεοῦ 27. (Hermes) 92, 2. συλλήψῃ ἐκ λόγου 29. 60. ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο 29, 3. 30. ἀθάνατος 28, 4. ἀσώματος 28, 4. θεῖος 25. 26. 52. ἱερός 46, 1. ὀρθός 26. 51. 52. λόγοι ὀρθοί 50. σπερματικὸς καὶ γεννητικός, ὀρθός 43, 2. λόγοι σπουδαῖοι 53. Vgl. δύναμις, ἄγγελος.

μάθησις 51f. 65, 5.
μακαριότης 134.
μανία 25. 32, 4. 39. 76, 6.
μαντικὴ (δύναμις) 77. 86, 1.
μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ 123. 131. 132.
μήτηρ. ἀπόκρυφος 89, 1. Σοφία, πνεῦμα ἅγιον, Παρθένος 66. 88, 1.
Μυρία 84.
μυστήριον 33. 116. 118.

νηδύς 38, 1.
νοῦς 52. 63. 77, 2. 91. 115, 2. 117. 119f.

οἰκεῖν (πνεῦμα) 29, 2. 31.
ὄνομα. θεοῦ 102f. 105—107. ὀνόματα τοῦ θεοῦ 101. τὰ βαρβαρικά 132. ἅγιον 102, 4. 107. τὸ κρυπτὸν καὶ ἄρρητον 102, 2.
ὀσμή (πνεύματος) 133.
Οὐρανία 84f.

παραδιδόναι (τὸ πνεῦμα) 23, 4.
παρθενία 52.
παρθένος. (Maria) 62, 2. προφῆτις 41, 2. παρθένοι προφητεύουσαι 49, 1. Σοφία, πνεῦμα ἅγιον, Μήτηρ 66. 88, 1. ψυχή 49, 3. 50. 52. Vgl. ἀρετή.
περιστερά 28. 89—91. 106, 5. Vgl. τρυγών,
πηγή (Πηγή) 84ff. 86, 1.
πίστις 63.
πλήρης. θεοῦ 25. πνεύματος ἁγίου 93.
πλησθῆναι πνεύματος ἁγίου 23—25. 74.
πληρωθῆναι θεοῦ 23, 1, vgl. 77.
πνεῦμα, πνεῦμα ἅγιον passim. ἀκάθαρτον 23, 4. αὐγοειδές 86, 1. ἀφανὲς καὶ ἀσώματον 130. δαιμόνιον 102, 4. ἐνθουσιαστικόν 32. 35. ζωτικόν 71. θεῖον 25. 77. κακόν 23, 4. μαντικόν 32. 76. 86, 1. 119. προφητικόν 25. 31. 32. 34. 41. 70. πυρῶδες 77. ψυχικόν 71. — ἀσθενείας 16, 2. κυρίου 37. 94. θεοῦ 5. 16, 2. 23, 2. 28, 5. 33, 4. 62, 3. 99. 100. 103. 105ff. Πύθωνος 32. Vgl. ἄγγελος, ἁμαρτάνειν, γαστήρ, γεννᾶν, δαιμόνιος, δαίμων, δέχεσθαι, δύναμις, ἐπέρχεσθαι, ἔρχεσθαι, καθίζειν, λόγος, μήτηρ, οἰκεῖν, ὀσμή, παραδιδόναι, παρθένος, πτωχοί, πῦρ, σάρξ, σοφία, ταπεινοί, φῶς.
πνεύματα 16. 23, 4. 102. 111, 2. 117.
πνευματικά, τὰ 114.
πνευματικός, γάμος 33. γένεσις 93, 3.
πνοή 37.
προφητεία 117.
προφητεύειν 24. 114ff.
προφήτης 86, 1. 117—119. 136. 137, 1.
προφῆτις 41, 2.
πτωχοὶ τῷ πνεύματι 94. 134ff. 139.
Πύθων 35, 1. 36, 2.
πῦρ 32, 2. 74, 2. 75, 4. 76, 4. 77, 3. = πνεῦμα 72ff. 76f. 127. θεῖον 76f.

σάρξ 30. 37. 61f. κατὰ σάρκα opp. κατὰ πνεῦμα 109. Vgl. λόγος.
σιβυλλείνειν 118.
σκῆνος 30f.
σκηνοῦν 29—31. 57. 62. Vgl. ἐπισκηνοῦν.
σοφία (Σοφία) 50—52. 64—66. 88, 1. 91. 92. θεία, ἀνθρωπίνη 91. τοῦ θεοῦ 51, 1. περιστερά 91, 2. Μήτηρ, πνεῦμα ἅγιον, παρθένος 66. (Isis) 92, 2.
σπείρειν 43, 2. 50. 65, 5.
σπέρμα 43, 2. 52.
σπορά, 43, 2.

σταυρός 63.
στερνόμαντις 35, 1.

ταπεινοὶ τῷ πνεύματι 139, 2.
τέκτων 84, 3.
τελεταί 43.
τρυγών 91, vgl. περιστερά.

ὕδωρ 37. 72. 75, 1. 84, 2. 86, 1.
ὑστέρα 40, 1.

φωνή (ἀπ' οὐρανοῦ) 124ff. 132f.
φῶς 63. 76, 4. = πνεῦμα 77. ·φῶς κυρίου 37.

χάρις 63.

ψευδοπροφῆται 137.
ψυχή 47f. παρθένος 49, 3. 50. 52. λογική 127f. — ψυχαὶ ... κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι 28, 4.

III. Gelehrten-Namen.

Allgeier 25, 4. 27. Anrich 33, 3. 75, 2. 102, 3. Arnim 71.

Bacher 104, 1. 106, 1. 107, 1. van Bakel 65, 2. Baudissin 19, 1. Beck 68, 1. Bees 27, 4. Bethe 72. Bousset 15, 1. 22, 3. 33, 2. 38. 54, 1. 55, 1. 58, 1. 66, 2. 75, 2. 76, 4. 88, 1. 97. 106, 3. 110, 2. 132, 7. Brandt 43. Bréhier 77, 2. Budge 133, 1.

Clemen 14, 2. 38. 45. 74, 1. 102, 3. Cohen 111, 1. Cohn 54, 1. 124, 1. Conrady 59, 1. Corßen 58, 1. Cremer 139, 2. Curtiß 19. 20, 3.

Deißmann 102, 4. Dibelius, M. 2, 1. 22, 3. 73, 1. 95, 1. Diels 71. 119, 3. Dieterich 23, 4. 33, 3. 101, 4. 102, 3. 132, 1.

Feine 119, 5. Flemming 86, 1. Friedrich 71.

Ganszyniec 47. v. Gebhardt 15, 2. 59, 2. 63, 1. Geffcken 49, 2. 62, 1. Goebel 39. Goußen 132, 8. Greßmann 17, 3. 88, 1. Gunkel 22, 3. 64, 1. 113. 114, 2. 117, 2. 118, 3.

Harnack 5. 15, 2. 17, 1. 24, 1. 59, 2. 63, 1. 79, 6. Harris 132, 8. Hauck 119, 5. Heinemann, J. 1, 2. 48, 2. 54, 1. 64, 1. 77, 2. 88, 1. Heitmüller 102, 3. 103, 1—3. 106, 4. Hehn, J. 25, 4. 27. Hennecke 18, 2. 49, 2. 59, 1. 62, I. 63, 2. 64, 3. 65, 6. 66, 5. 75, 2. 79, 6. 92, 1. Hillmann 24, 1. Hilprecht 88, 1.

James, W. 48, 1. 54, 2. 132, 5. De Jong 33, 4. 75, 2. 102, 3. 104, 2.

Kießling 71. Kind 39, 4. Kögel 139, 2. Krauß 88, 1. Kroll, J. 1, 3. 65, 5. Küster 90, 2.

Lagarde 133, 1. Leipoldt 68, 4. 136, 1. 137, 2. Liebers 40, 1. Liechtenhahn 33, 2. Lohmeyer 133, 1. Lorentz, B. 88, 1.

Maaß 119, 1. Meyer, Ed. 110. 112. Mosiman 39, 2. 113. 114, 1. 118, 2. 119, 2.

Nestle 88, 1. 90, 2. 132, 8. 133, 1. Norden 4. 25, 2. 32. 63, 3. 85, 1. 102, 3.

Oesterreich, T. K. 119, 5.

Perdelwitz 33, 3. Perdrizet 75, 2.

Radermacher 86, 1. Reitzenstein 22, 1. 23, 3. 28, 4. 31, 5. 33, 4. 59, 2. 62, 2. 65, 4. 67, 1. 74, 2. 79. 92, 2. 131. 132. Resch 15, 2. 23, 1. 3. 25, 4. 29. 30. 31, 1 58, 1. 59, 1. 2. 62, 2. Rittelmeyer 40, 1. Rohde 34, 2. 36, 3. Roscher 75, 3. 88, 1.

Schaf 96, 1. Schanz, P. 28, 3. Schanze, W. 131, 1. Schechter 110. Schmidt, K. L. 119, 5. 131, 1. Schröder, O. 88, 1. Schwebsch 40, 2. Smith, W. R. 18, 1. 64, 1. Spitta 86, 1. 90, 2. 93, 2. 113, 5. 122. 123. 124. 125, 1. 126. 128. Steiner, R. 40. Stoll 32, 4. Strack 18, 2. Stübe 18, 1. 64, 1. 88, 1.

Tischendorf 42, 2. 62, 2. Tosetti 6, 3. 16, 2.

Usener 15, 1. 17, 3 22, 2. 44. 59, 1. 64. 67, 1. 75, 2. 81. 84, 1. 85, 1. 90, 2. 129, 1.
Völter 24, 1. Volz 65, 2. 113.
Weber 65, 2. Weicker 21, 2. 28, 2. 88, 1. 90, 2. Weinel 24, 1. 33, 2. 38, 1. 63, 1. 101, 1. 102, 3. 113. 132. 7. Weinreich 17, 3. 69. 104, 2. Weiß, J. 31, 1. 79, 1. Wellmann, M. 71. Wendland 34, 2. 124, 1. Weser 88, 1. Wetter, G. P. 23, 3. 4. 38. 75, 2. 76, 3. 79, 4. Wilamowitz 71. Wobbermin 48, 1. Wundt, W. 38, 2. Wünsch 102, 4.
Zahn 63, 1. Zeller 71.

Berichtigungen.

Es ist zu lesen S. 2, 1: 1919. S. 6, 1 Z. 2: καὶ. S. 29, 2 Z. 2: Exod. 40, 35. S. 35, 3: Galen. Gloss. Hippocr. s. v. ἐγγαστρίμυθος· οἱ κεκλεισμένου τοῦ σώματος (wahrscheinlich στόματος) φθεγγόμενοι. διὰ τὸ δοκεῖν ἐκ τῆς γαστρὸς φθέγγεσθαι. S. 36, 1: Vgl. die Titelvignette zu DHG I und zur Vorstellung ferner Schol. in Plat. Soph. usw. S. 50 Z. 4: οὖν. S. 51, 1 Z. 1: τῶν. S. 61 Z. 20: ἄγγελος.

Druck von August Pries in Leipzig.

Date Due

Library Bureau Cat. no. 1137

BT
121
L532

61781

Pneuma hagion.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
3-10-69	Reeves	
JAN 18 '71		JAN 18
	JUN 24 '71	
SEP 12 '72		
SEP 27 '72	D. Au	

STECHERT&Co

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig

Ghazālīs Selbstbiographie

Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen.

Von

Lic. Dr. Heinrich Frick.

1919. M. 17—.

(Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergl. Religionsgeschichte a. d. Universität Leipzig. Nr. 5.)

„In gewissenhafter, die Nachprüfung erleichternder Weise stellt der Verf. die Entsprechungen der beiderseitigen Bekenntnisse in zuverlässiger Übersetzung einander gegenüber und bietet die psychologische Motivierung der Übereinstimmungen, die nur aus solcher Betrachtung ihre Erklärung finden. Ebenso sorgfältig wie auf die Übereinstimmungen geht der Verf. auf die Unterschiede ein, wobei seine Darstellung der besonderen Art und der verschiedenen Bedeutung der Mystik für die Entwicklung der beiden Persönlichkeiten hervorgehoben zu werden verdient. Der Verf. ist mit der seinen Untersuchungen vorangehenden Ghazāli-Literatur in großem Umfang vertraut." Deutsche Literaturzeitung.

Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis

Von

Professor D. **Karl Ludwig Schmidt.**

1919. M. 9—.

(Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums I, 2.)

„Als das wichtigste Ergebnis der Arbeit ist wohl die Deutung des ‚Pfingstereignisses' anzusehen, daß die vielsprachigen Völker die vom Geist ergriffenen ‚in anderen Zungen' als in der galiläischen Muttersprache reden hörten. Als die richtige Erklärung gilt dem Verf., daß nicht ein Sprachwunder vorliege, das die Jünger plötzlich befähigte, in allen möglichen Sprachen richtig zu reden, sondern ein ‚Hörwunder', wonach die in der Art des altchristlichen ‚Zungenredens' Sprechenden von den Zuhörern sinngemäß als ‚die großen Taten Gottes verkündigend' verstanden wurden, und zwar unter dem wirklichen Eindruck, daß die Jünger ihre, der Zuhörer, Muttersprache redeten. Hierfür werden Beispiele aus dem neuzeitlichen ‚Zungenreden' angeführt." Deutscher Merkur.

Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit

Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens. Von **William James.**

Deutsche Bearbeitung von Prof. D. Dr. Georg Wobbermin.

3., unveränderte Auflage. 1920. M. 30—; geb. M. 45—.

„James hat mit seinem gehaltreichen Buch der Religionskritik einen Stoff geliefert, den sie mit großem Gewinn verwerten kann. Er hat sich in seinem ausgebreiteten, von ungewöhnlicher Vielseitigkeit und außerordentlicher Belesenheit zeugenden Untersuchungen an die lebendige Religion gehalten und diese durch eine überraschende Fülle lehrreicher Selbstzeugnisse aufgeklärt. Die Arbeit, die er hiermit geleistet hat, darf epochemachend genannt werden . . Die Übersetzung ist so außerordentlich gut gelungen, daß man beim Lesen völlig vergißt, eine Übersetzung vor sich zu haben." Preußische Jahrbücher.

In vorstehende Preise ist der Verleger-Teuerungszuschlag schon einbezogen. Nach dem Ausland unter Hinzurechnung des für unsern Verlag jeweils gültigen Valutaausgleichs.

Druck von August Pries in Leipzig.

T5-ARI-273